SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Patrología

Ramón Trevijano



PATROLOGIA

POR

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 1994

Con licencia eclesiástica del Obispado de Salamanca (15-III-1994)

Don Ramón de la Cruz, 57.
Madrid 1994
Depósito legal: M-20.489-1994
ISBN: 84-7914-137-9
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

UN MANUAL DE PATROLOGIA

Este libro no pretende desplazar los manuales clásicos, como el Altaner [1] o el Quasten [2] - Di Berardino [3], que siguen siendo utilísimas obras de consulta. No son sin embargo apropiadas como manual en el sentido académico del término. Sigue echándose de menos una variada posibilidad de opción entre manuales adecuados para la enseñanza de la Patrología en los estudios eclesiásticos. No decimos de los estudios humanísticos sin más, porque a diferencia de otros ámbitos culturales próximos, como el italiano, en la universidad española, en general, sigue siendo muy excepcional el interés por la cultura cristiana antigua, tanto griega como latina, por no hablar de las orientales.

Para poder transmitir contenidos que no se queden en catálogos de autores, obras y puntos doctrinales, es preciso hacer una selección. En nuestras clases hemos tenido que optar unas veces por los prenicenos y otras por los postnicenos. En cada caso la selección resultaba de hecho más corta que la que aquí presentamos para cada una de estas épocas. Estábamos preparando una obra en dos volúmenes. Para comprimir la exposición en los límites reclamados por la serie *Sapientia fidei,* hemos tenido que reducir drásticamente (entre 1/2 y 2/3) lo que habíamos ido elaborando en los sucesivos cursos de Patrología. Al echar de menos lo mucho cercenado, si este manual llegara a tener buena acogida, podríamos decidirnos a publicar más adelante el *opus fusius* en dos volúmenes.

EDICIONES Y TRADUCCIONES

Sólo en contadas ocasiones hemos podido aludir a los problemas de la tradición textual. A veces los editores no han dispuesto sino de un manuscrito superviviente como testigo del texto entre el autor y la difusión impresa. Para otras obras, en cambio, la transmisión manuscrita puede ser múltiple y enmarañada. Se añade en muchos ca-

[1] B. ALTANER, *Patrología* (Madrid [4]1956).
[2] QUASTEN, J.-OÑATIBIA, I., *Patrología* I-II. BAC 206, 217 (Madrid [4]1991, [4]1985).
[3] BERARDINO, A. DI (ed.), *Patrología* III. BAC 422 (Madrid [3]1993).

sos la disparidad en la atribución de la obra o el haber quedado bajo el patrocinio de un autor prestigioso al que no corresponde. En algunos casos resulta muy valiosa la tradición indirecta: documentos que se sirvieron del texto en cuestión como fuente para una nueva composición. Sólo si se despierta el interés por un filón tan rico como complejo, podemos esperar que surjan en nuestro ámbito lingüístico más editores de textos patrísticos.

Hemos renunciado a presentar una historia de la patrología y una reseña de las grandes empresas editoras, desde fines del siglo XV a nuestros días. Antes de cada uno de los documentos o escritores, notamos con máxima brevedad las ediciones (con o sin traducción) mejores o más asequibles. Si las presentamos con algún detalle bibliográfico se debe o a que hay pocas sobre el texto o autor correspondiente o a que nos hemos apoyado en los estudios introductorios, que luego citamos. Es el caso de bastantes volúmenes de Sources Chrétiennes (SC); pues mientras de unos sólo damos el número de la colección, de otros reseñamos nombres de editores y la fecha de publicación.

Sigue una presentación de sólo traducciones al español, si las hay. No hemos pretendido ser exhaustivos. En primer lugar para no sobrecargar con las que hayan podido quedar desplazadas por otras posteriores. También porque algunas han tenido un circuito de distribución tan restringido que no nos han sido asequibles.

BIBLIOGRAFIA

Las patrologías clásicas proveen buena información bibliográfica hasta la fecha de publicación de la obra original. En cada caso cualquier nueva monografía científica sobre un autor suele proporcionarla más reciente. Como elenco bibliográfico general nos remitimos a la *Bibliographia Patristica* (Berlin: Walter de Gruyter) desde el I (1956) al XXIX (1984). Dado este llamativo retraso, venimos adelantando nuestra contribución a ese repertorio en boletines bienales: Bibliografía Patrística hispano-luso-americana I (1977-1978), *Salmant* 27 (1980) - VIII (1991-1992), *Salmant* 41 (1994). Para una selección rápida puede ser útil la bibliografía sistemática de M. Diego Sánchez [4]. Como guía para las traducciones al castellano de los prenicenos griegos, podemos remitir a la de E. Contreras [5].

[4] *Historia de la espiritualidad patrística* (Madrid 1992), p.319-373.
[5] *Salmant* 39 (1992), 277-295.

TEXTOS

Un manual de Patrología debe ser una introducción a la lectura directa de los Padres; pero ha sido en nuestra breve selección de textos donde el recorte ha tenido que ser más pronunciado. Cuando no indicamos otra cosa, hemos procurado presentar nuestra propia traducción, aun renunciando a otras más bellas literariamente, que hemos confrontado. Puede que excepcionalmente haya quedado alguna ajena, recogida hace años, que no hayamos acertado a localizar.

ESTUDIOS

En nuestra selección de documentos y autores «no están todos los que son; pero son todos los que están». En la selección de estudios, en cambio, no nos hemos guiado por criterio de prestigio o relevancia científica. Hemos señalado sencillamente los que hemos tenido oportunidad de utilizar para nuestra elaboración y luego citamos en nota. Cualquiera podrá echar de menos estudios importantes. Algunos han podido caer en el proceso de reducción. No hemos logrado tener acceso a otros que hubiéramos querido confrontar.

EL DISCURSO «PROTREPTICO»

Pese a lo arraigado que estaba en la retórica antigua el discurso escolar de propaganda *(protreptikós)*, no queremos recurrir al consabido tópico del profesor que hace el encomio de su asignatura al comienzo de las clases. Aspiramos a que sea la lectura atenta del manual, el mismo entrar en el estudio, y, sobre todo, el magisterio vivo, quienes despierten el interés por la antigua literatura cristiana y llamen la atención sobre la importancia de la teología patrística. Sobre ambos aspectos preferimos remitirnos a la «Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia» publicada en Roma por la Congregación para la Educación Católica el 30 de noviembre de 1989.

Para concluir, el autor desea dedicar este libro al Seminario Archidiocesano de Córdoba (República Argentina), donde dictó sus primeros tres cursos de Patrología entre 1964 y 1966.

Salamanca, Festividad de San José de 1994

SIGLAS Y ABREVIATURAS
(Colecciones, revistas y diccionarios)

ACW	AncienT Christian Writers (Ramsey, N.J.).
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte (Berlin-New York).
AnBib	Analecta Biblica (Roma).
Apocrypha	A. Le Champ des Apocryphes (Turnhout).
AugR	AugustinianuM (Roma).
AUSt	American University Studies (New York).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
BEThL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium (Leuven).
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese (Tübingen).
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie (Tübingen).
Bibl	Biblica (Roma).
BijFTh	Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie (Nijmegen).
BPa	Biblioteca de Patristica (Madrid).
Burgense	Burgense (Burgos).
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
Cath	Catholica (Münster).
CBQ MS	The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series (Washington).
CP	Corona Patrum (Torino).
CPG	Clavis Patrum Graecorum (Turnhout).
CPL	Clavis Patrum Latinorum (Turnhout).
CRB	Cahiers de la Revue Biblique (Paris).
CSS	Cistercian Studies Series (Kalamazoo, Michigan).
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Leuven).
CuadMon	Cuadernos Monásticos (Victoria, Buenos Aires).
DPAC	Dizionario Patristico e di Antichitá cristiane (Casale Monferrato).
DSp	Dictionnaire de Spiritualité (Paris).
DTVR	Diccionario Teológico de la Vida Religiosa (Madrid).
EAug	Études Augustiniennes (Paris).
EB	Études Bibliques (Paris).
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses (Leuven).
ETHS	Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité (Paris).
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Göttingen).
FPatr	Fuentes Patristicas (Madrid).

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament (Göttingen).
FTS	Frankfurter Theologische Studien (Frankfurt a. M.).
GCS	Griechische Christliche Schriftsteller (Berlin).
GrTS	Grazer Theologische Studien (Graz).
Irénikon	Irénikon (Chevetogne).
JEcclH	Journal of Ecclesiastical History (Cambridge).
JECS	Journal of Early Christian Studies (Baltimore).
JSNT	Journal for the Study of the New Testament (Sheffield).
JThS	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAV	Kommentar zu den apostolischen Vätern (Göttingen).
LChP	Latinitas Christiana Primaeva (Nijmegen-Utrecht).
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen (Münster).
LSP	Los Santos Padres (Sevilla).
Moralia	Moralia (Madrid).
NHC	Nag Hammady Codices.
NHSt	Nag Hammady Studies (Leiden).
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen (Münster).
NTS	New Testament Studies (Cambridge).
NovTest	Novum Testamentum (Leiden).
OrChrA	Orientalia Christiana Analecta (Roma).
PG	Patrologia Graeca (Paris).
PhA	Philosophia Antiqua (Leiden).
PhP	Philosophia Patrum (Leiden).
PL	Patrologia Latina (Paris).
PO	Patrologia Orientalis (Paris).
PSorb	Patristica Sorbonensia (Paris).
PTS	Patristische Texte und Studien (Berlin).
QVChr	Quaderni di Vetera Christianorum (Bari).
RACh	Real-Lexikon für Antike und Christentum (Münster).
RAg	Revista Agustiniana (Madrid).
RBi	Revue Biblique (Paris).
RCatT	Revista Catalana de Teología (Barcelona).
REA	Revue des Études Augustiniennes (Paris).
RechSR	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa (Firenze).
RThAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale (Louvain).
Salmant	Salmanticensis (Salamanca).
SC	Sources Chrétiennes (Paris).
ScrPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici (Roma).
SHG	Subsidia Hagiographica (Bruxelles).
SPM	Studia Patristica Mediolanensia (Milano).
SpNovTest	Supplements to Novum Testamentum (Leiden).
SpVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae (Leiden).
StEphAug	Studia Ephemerides Augustinianum (Roma).
StHR	Studies for the History of Religions (Leiden).
STPIMS	Studies and Texts. Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto).

StThG	Studien zur Theologie und Geschichte (St. Ottilien).
StThL	Studia Theologica Lundunensia (Lund).
StPat	Studia Patavina (Padova).
StPatr	Studia Patristica. International Conferences on Patristic Studies held in Oxford. Ed. E. A. Livingstone.
SVict	Scriptorium Victoriense (Vitoria).
ThH	Théologie Historique (Paris).
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin).
TSt	Texts and Studies (Cambridge).
TTZ	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier).
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Berlin).
VetChr	Vetera Christianorum (Bari).
VigChr	Vigiliae Christianae (Amsterdam-Leiden).
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen).

P A T R O L O G I A

PARTE PRIMERA

PADRES PRENICENOS

CAPÍTULO I

LOS PADRES APOSTOLICOS

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: AYÁN CALVO, J. J., *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta de la iglesia de Esmirna,* FPatr 1 (Madrid 1991); *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudobernabé,* FPatr 3 (Madrid 1992); BIHLMEYER, K.-SCHNEEMELCHER, W., *Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der funkschen Ausgabe* (Tübingen [3]1970); BOSIO, G., *I Padri Apostolici* I-III (Torino [2]1958, [2]1966, 1955); FISCHER, J. A., *Die Apostolischen Väter* (München 1956); LAKE, K., *The Apostolic Fathers* I-II (London 1959); RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos,* BAC 65 (Madrid [6]1993); WENGST, K., *Die Apostolischen Väter* I-II (Darmstadt 1984).

Subsidios: GOODSPEED, E. J., *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum* (Naperville, Ill, 1960); KRAFT, H., *Clavis Patrum Apostolicorum* (Darmstadt 1963).

Esta denominación engloba desde el s. XVII a una serie heterogénea de escritos del cristianismo más antiguo, que no quedaron integrados en el canon neotestamentario ni pueden catalogarse entre los apócrifos o la primitiva literatura apologética [1]. Pertenecen a diversos géneros literarios y responden a problemas pastorales y tensiones internas de varias comunidades. La *Didakhé (Did)* es un manual de regulaciones comunitarias. La *Carta a los Corintios* de Clemente Romano *(1Clem)* es una intervención de la iglesia de Roma en la crisis de otra comunidad, apoyando la estructuración jerárquica en el principio de la sucesión apostólica. Las cartas de san Ignacio de Antioquía *(Ign.)* atestiguan la solidaridad entre las iglesias y la corresponsabilidad de un obispo frente a cisma y herejía. La *Carta de Bernabé (Bern)* es un tratado sobre la interpretación cristiana del A. T. dirigido a cristianos atraídos por el judaísmo. El *Pastor* de Hermas es un libro apocalíptico con un mensaje de penitencia para la Iglesia. Hemos tenido que omitir la *Carta de Policarpo* a los Filipenses (si bien presentaremos más adelante su *Martirio)* y Papías, jalón de la teología asiata y con un interesante testimonio sobre los evangelios.

[1] Cf. AYÁN, FPatr 1 (Madrid 1991), p.17-21.

1. LA «DIDAKHE»

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones aisladas: CPG 1735-1736; HARNACK, A. VON, *Die Lehre der zwölf Apostel.* TU 2/1-2 (Leipzig 1886 = Berlin 1991); LIETZMANN, H., *Die Didache mit kritischen Apparat* (Berlin [6]1962); RORDORF, W.-TUILIER, A., *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè).* SC 248 (Paris 1978).

Estudios: AUDET, J.-P., *La Didachè. Instructions des Apôtres.* EB (Paris 1958); BARNARD, L. W., «The Dead Sea Scrolls, Barnabas, the *Didache* and the later History of the "Two Ways"», en *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966), 87-107; BUTLER, B. C., «The Literary Relations of Didache, Ch. XVI», *JThS* 11 (1960), 265-283; «The "Two Ways" in the Didache», *JThS* 12 (1961), 27-38; CERFAUX, L., «La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè (Did IX, 4)», *Bibl* 40 (1959), 943-958; CLERICI, L., *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5.* LQF 44 (Münster W. 1966); DRAPE, J. A., «Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community», *NovTest* 33 (1991), 347-372; GIET, S., *L'énigme de la Didachè* (Paris 1970); GRIBOMONT, J., «*Ecclesiam adunare.* Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didachè», *RThAM* 27 (1960), 20-28; JEFFORD, C. N., *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles.* SpVigChr 11 (Leiden 1989); KÖSTER, H., *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern.* TU 65 (Berlin 1957); NEYMEYR, U., *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte.* SpVigChr 4 (Leiden 1989); NIEDERWIMMER, K., *Die Didachè.* KAV I (Göttingen 1989); PONTHOT, J., «La signification religieuse du "Nom" chez Clément de Rome et dans la Didachè», *EThL* 35 (1959), 339-361; STEMPEL, H.-A., «Der Lehrer in der "Lehre der Zwölf Apostel"», *VigChr* 34 (1980), 209-217; SUGGS, M. J., «The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form and Function», en *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in honor of A. P. Wikgren.* SpNovTest 33 (Leiden 1972), 60-74; TREVIJANO, R., «Discurso escatológico y relato apocalíptico en Didakhe 16», *Burgense* 17 (1976), 365-394; «Profetas ambulantes», en *DTVR* (Madrid 1989), 1425-1443; «La valoración de los dichos no canónicos: el caso de 1 Cor. 2.9 y Ev.Tom log. 17», en *StPatr* XXIV (Leuven 1993), 406-414.

La Διδαχή encabeza el género literario de las ordenanzas o constituciones eclesiásticas.

Por el contenido distinguimos tres secciones. La primera (1,1-6,3) es una catequesis ética prebautismal que utiliza el *topos* de las dos vías. La segunda (7-15) es propiamente la regulación comunitaria. Una primera parte, litúrgica (7-10), da instrucciones y presenta modelos para los ritos de la iniciación cristiana. Sigue otra parte,

disciplinar, que atañe principalmente a los ministerios (11-13/14-15). La tercera sección (16) corresponde a un discurso escatológico.

Tradición manuscrita del documento

El texto nos ha llegado por el códice Hierosolymitanus 54 (H 54), copiado en 1056 y descubierto en Jerusalén y publicado por el metropolita Bryennios en 1883. Luego se han añadido dos fragmentos griegos, un fragmento de la versión copta, que interpola (tras 10,7) una oración sobre el óleo, y fragmentos de la versión etiópica. Estos restos de antiguas versiones nos atestiguan el ámbito amplio de difusión y el tiempo prolongado en que nuestro documento mantuvo su interés para los antiguos cristianos. En el s. IV lo mencionan Eusebio de Cesarea y S. Atanasio.

La *tradición indirecta* es múltiple y compleja. La sección de «las dos vías» en *Did* 1-6 mantiene alguna relación (dependencia de una a otra o fuente común) con *Bern* 18,1-21,1c. Esta sección debió de circular independientemente, como lo muestra la *Doctrina Latina Apostolorum (DLA)*, una traducción no de *Did* 1-6, sino de su fuente o de una recensión más original. Los *Cánones de los Apóstoles* y la *Epítome* de los mismos, del s. III, omiten *Did* 1,3b-2,1 y toda la vía de la muerte. Los 6 primeros capítulos de la *Didascalía de los Apóstoles,* del s. III, sirven de modelo al compilador, del s. IV, de las *Constituciones de los Apóstoles (CA)*, quien añade 2 capítulos. Todo su capítulo VII 1-32 no es sino una paráfrasis de la *Did.* Por lo tanto, la conclusión de la *Did,* perdida tras 16,8, podría encontrarse parafraseada (y modificada) en *CA* [2]. La tradición indirecta muestra la continuidad en la tradición ideológica e institucional.

Títulos e interpretaciones

El texto de H 54 se presenta bajo dos títulos. Ni el breve: «Doctrina de los Doce Apóstoles», ni el largo: «Doctrina del Señor por medio de los Doce Apóstoles a los gentiles», tienen visos de originalidad. Son propios de una época posterior en que la mención de apóstoles evoca inmediatamente a los Doce. Además es muy poco lo que remite a la enseñanza misma del Señor.

El documento refleja unas comunidades en que mantenían alguna actualidad los ministerios originales de apóstoles, profetas y maestros (cf. 1 Cor 12,28). Constituye un testimonio excepcional,

[2] Cf. RORDORF-TUILIER, SC 248 (Paris 1978), p.102-128.

sea de la supervivencia de tales funciones, sea de la gran antigüedad de un escrito que trata de regular su ejercicio. No es extraño que estudiosos destacados no acertasen a integrarlo en sus perspectivas sobre la antigua literatura cristiana. A los juicios descalificadores ha seguido una investigación que corrobora la gran antigüedad de *Did.* Se ha sostenido que su composición corrió paralela o ligeramente anterior a la de los sinópticos, h.50-70 [3], o que es contemporánea de los primeros evangelios, h.70 [4]. Puede estimarse que *Did* es de una comunidad «Q» y toma de las mismas tradiciones de que hace uso Mateo, aunque no pueda mostrarse que dependa de nuestro Mt [5].

La discusión sobre el autor

Puede que el título original de la compilación haya sido «Instrucciones (Διδαχαί) de apóstoles»: las propias de algunos como los considerados en 11,3-6. Audet ha distinguido tres etapas de composición: En la primera el didaquista escribe 1,1-11,2 (D 1) antes de conocer un evangelio escrito. En la segunda, habría ampliado su composición en 11,3-16,8 (D 2), utilizando ya un evangelio escrito. Por último, un interpolador (I), habría añadido 1,4-6; 6,2-3; 7,2-4 y 13,3.5-7. Los pasajes «tú» casuístico serían propios de él [6]. En cambio Giet distingue un didaquista que ha recogido la enseñanza judía y documentos antiguos, con intervenciones propias, a lo que se añade la aportación, por lo menos, de un continuador [7]. También Rordorf y Tuilier prefieren ver dos autores. El primero ha recopilado tradiciones diferentes en 1-13. Posteriormente otro, que añade 14-15 y acaso 16 [8]. Por su parte, Jefford distingue tres estadios: Did 1-6 (primer redactor); 7-10.11-15 (segundo redactor en dos fases); 1,3b-2,1; 6,1b-3 y mucho del 16 (redactor final). El primero sería anterior a la redacción de Mt (y probablemente antes del 70); Did 7-15 habría sido compuesto en torno o poco después de la composición de Mt (h.80-100) y algunos pasajes de la redacción final podrían ser bastante posteriores [9]. A su vez Niederwimmer juzga que hay que distinguir entre tradición predidaquista y redacción didaquista. Este redactor habría compilado un escrito judío, superficialmente cristianizado, sobre los dos caminos; una tradición litúrgica arcaica; otra,

[3] Cf. Audet (Paris 1958), p.187-210.
[4] Cf. Butler, *JThS* (1960), 265-283; *JThS* (1961), 27-38.
[5] Cf. Drape, *NovTest* (1991), p.354.
[6] Cf. Audet (Paris 1958), p.91-120.
[7] Cf. Giet (Paris 1970), p.262.
[8] Cf. Rordorf-Tuilier, SC 248 (Paris 1978), p.91-99.
[9] Cf. Jefford (Leiden 1989), p.142-146.

también arcaica, sobre la recepción de los carismáticos itinerantes y una corta descripción apocalíptica de los acontecimientos del tiempo final. Material que el didaquista interpretó y amplió por su cuenta, sobre todo en los cc. 12-15, para aplicarlas a las situaciones cambiadas de una Iglesia que se estabiliza. Niederwimmer sitúa las tradiciones predidaquistas a fines del s. I, y la compilación, hipotéticamente, hacia el 120 d.C. [10].

La catequesis sobre las dos vías

La instrucción sobre las dos vías recoge una tradición judía, marcada por el dualismo moral apocalíptico. Tradición atestiguada en el judaismo palestino *(Regla de Qumran)*, en el judaismo helenístico *(Testamentos de los XII Patriarcas)* y en el cristianismo primitivo *(DLA* y *Bern)*. Las «Dos Vías» circularon separadamente como una pieza de instrucción usada para objetivos catequéticos y homiléticos. Pasando por diversos estadios de tradición oral y escrita, esa pieza sirvió de fuente a *DLA, Bern* y *Did* [11]. La cristianización de lo que había sido originalmente una catequesis judía se observa en la inclusión de *Did* 1,3b-2,1. Glosa cristiana que falta en *DLA* y *Bern*. El texto de S. Pablo en Gál 5,17-24 sugiere que el esquema de las dos vías fue utilizado tempranamente en la catequesis bautismal [12].

He aquí la introducción a esta catequesis en los tres testigos cristianos más antiguos:

> Hay dos caminos: uno de la vida y otro de la muerte; y hay gran diferencia entre los dos caminos (*Did* 1,1).
>
> Hay dos caminos en este mundo, el de la vida y el de la muerte, el de la luz y el de las tinieblas. En ellos quedan colocados dos ángeles, uno de la equidad y otro de la iniquidad. Es mucho lo que distan los dos caminos *(DLA* 1,1).
>
> Hay dos caminos de enseñanza autoritativa: el de la luz y el de la tiniebla. Hay gran diversidad entre los dos caminos. Pues sobre el uno están colocados ángeles luminosos de Dios; pero sobre el otro ángeles de Satanás. Ya que el uno es Señor desde la eternidad hasta la eternidad. El otro, en cambio, es príncipe del tiempo actual de iniquidad *(Bern* 18,1-2).

Llama la atención que *Did* no conozca o haya optado por omitir el contraste luz y tinieblas y la contraposición de los dos ángeles. Ambos temas fueron muy desarrollados por los sectarios de Qumran

[10] Cf. NIEDERWIMMER (Göttingen 1989), p.64-80.
[11] Cf. BARNARD (Oxford 1966), p.99-101.
[12] Cf. SUGGS, en *Essays Wikgren* (Leiden 1972), p.69-72.

y, directa o indirectamente (a través de otros textos apocalípticos), han proseguido su camino en tradiciones neotestamentarias (particularmente en Jn y Ef). Quizás el didaquista optó por dejar las representaciones apocalípticas para el discurso escatológico con el que pensaba cerrar el documento.

La parte litúrgica (7,1-10,7)

Tras la catequesis previa, reglamenta el bautismo con la fórmula bautismal trinitaria (como Mt 28,19b). Cuenta con la inmersión en agua corriente como la práctica habitual, pero admite también el bautismo por infusión (7,1-3).

El contexto bautismal le lleva a tratar del ayuno, pues habla de dos oportunidades en que realizar esta práctica de piedad tradicional. Hay un ayuno prebautismal, de un día o dos, que atañe al catecúmeno y a quien ha de bautizarlo y que se desea hacer extensivo al menos a parte de la comunidad (7,4). Hay otro ayuno semanal, el de los miércoles y viernes. La elección de estos dos días parece motivada por el afán de no coincidir con los fijados para el ayuno por los judíos piadosos: los lunes y jueves. Es notable que el didaquista usa el mismo calificativo denigrante con que la tradición mateana descalifica los ayunos practicados por ostentación; pero si en Mt 6,16 se trata de no ayunar «como los hipócritas», aquí se prohíbe coincidir con ellos en los días elegidos (8,1). Es un rasgo de antijudaísmo [13]. Al menos se muestra el afán de mantener una separación entre la comunidad cristiana y la sinagogal.

La misma preocupación se manifiesta al tratar de la oración. El «no como los hipócritas» parece referirse esta vez al contenido. Si los judíos rezaban las bendiciones, o el *Shemonehesreh,* el didaquista quiere sustituir estas fórmulas por la «ordenada» por el Señor en el evangelio: el padrenuestro (8,2) y tres veces al día (8,4). Quien esto escribe conoce ya un evangelio escrito [14]. Podría ser Mt 6,9-13; pero también una sección «Q» (cf. Mt 6,9-12/Lc 11,2-4) en la forma propia a la tradición mateana.

[13] El mismo contraste con el judaismo funda la distinción de días para la *Didascalía Siríaca* V 14, 18.21-22, que añade la asociación del miércoles con el día en que comenzó la entrega del Señor y del viernes con su crucifixión. Asociación que se ha mantenido vigente en la catequesis hasta hoy.

[14] Según Köster (Berlin 1957), p.239-241, el compilador conoce un evangelio escrito y remite a él, aunque no lo utiliza. Su material procede más bien de las mismas tradiciones de donde los Sinópticos han tomado buena parte del suyo.

La plegaria eucarística (9-10)

Pasa a tratar de la eucaristía como de algo bien conocido, dando unos modelos de plegaria. Primero sobre la copa y luego sobre el trozo de pan:

> Respecto a la acción de gracias (εὐχαριστία), daréis gracias así. Primero sobre la copa: Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de tu siervo David, que nos diste a conocer por Jesús tu siervo. A ti la gloria por los siglos. Respecto al trozo de pan (κλάσμα): Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento, que nos diste a conocer por Jesús tu siervo. A ti la gloria por los siglos (9,1-3).

La oración está formulada con términos cargados de resonancias del A. T. (la viña de Is 5, David) y de la tradición cristiana (la viña de Mc 12 y par, una primitiva cristología-Siervo, el pan de las multiplicaciones [15]). Hay términos (vida, conocimiento) que evocan en particular la tradición joánica [16]. Lo mismo que la oración final, que corresponde a las bendiciones judías para después de la comida (10,1-2). Para unos estas plegarias son simplemente bendiciones del «ágape» (la comida de encuentro fraterno de la comunidad). Un rito equivalente al *qiddush* judío. Estaríamos en una fracción del pan común, la comida previa a la celebración eucarística. La transición a la eucaristía sacramental quedaría aludida después [17], entre aclamaciones conclusivas de la celebración anterior:

> ¡Venga la gracia y pase este mundo! ¡Hosana al Dios de David! Si uno es santo, que venga. Si no lo es, que haga penitencia. ¡Maranatha! ¡Amen! (10,6).

Si bien en la tradición judía se comía y bebía tras las bendiciones de la copa y el pan, este mismo orden se mantiene en las referencias a la eucaristía sacramental de 1 Cor 10,16-17. No obsta por lo tanto a reconocer como propiamente eucarísticas las plegarias anteriores. También se ha sostenido que *Did* 9-10 correspondería a la misa de neófitos. La misa dominical quedaría clara en la sección disciplinar:

> Cada domingo del Señor, reuníos para partir el pan y dad gracias, confesando antes vuestros pecados para que sea puro vuestro sacrificio (14,1).

[15] Cf. Cerfaux, *Bibl* 40 (1959), 943-958.

[16] No se trata de una dependencia literaria de la Did. Es el IV evangelio el que muestra una elaboración teológica más evolucionada de esos temas. Cf. Ponthot, *EThL* (1959), p.361 n.50.

[17] Cf. Audet (Paris 1958), p.410-424.

Este es un texto en el que puede traslucirse la valoración sacrificial muy temprana de la eucaristía. Aunque puede que el acento esté en su celebración universal, conforme a la cita de Mal 1,11.14 en *Did* 14,3.

Entre las plegarias de *Did* 9-10 hay dos intercesiones por la Iglesia muy significativas:

> Lo mismo que este trozo de pan estaba disperso por los montes y ha sido reunido para hacerse uno, reúne así a tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu Reino. Porque tuya es la gloria y el poder mediante Jesucristo por los siglos (9,4).
>
> Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal. Perfecciónala en tu amor. Reúnela desde los cuatro vientos, a la santificada, en tu Reino, que le has preparado. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos (10,5).

La unidad del pan es símbolo de la unidad de la Iglesia, dispersa sobre la tierra pero dispuesta a su reunión en el Reino. Sobre un trasfondo primigenio milenarista (cf. Is 11,12; Jn 11,52), puede detectarse una orientación escatológica predominante, pero abierta a una aplicación institucional [18]. Este último es el sentido ya claramente atestiguado por la evolución de estas intercesiones en el canon romano y africano. Esto provee un nuevo argumento a favor del carácter plenamente eucarístico de estas acciones de gracias arcaicas [19].

Regulación de los ministerios (11-13.14-15)

Las primeras reglas tratan del comportamiento de la comunidad con apóstoles y profetas:

> Respecto a los apóstoles y profetas, conforme al precepto del evangelio, actuad así: Todo apóstol que llegue a vosotros, sea recibido como el Señor. No se quedará más que un día; si es preciso, otro más; pero si se queda tres, es un falso profeta. Cuando el apóstol se marche, que no se lleve sino pan, para la etapa siguiente. Si pide dinero, es un falso profeta (11,3-6).

La comunidad ha de saber discernir a unos apóstoles cuyo carisma se confunde con el profético. No vienen enviados por líderes eclesiásticos reconocidos ni acreditados por recomendaciones de otras comunidades. Las normas de discernimiento se reducen al des-

[18] Cf. Clerici (Münster W. 1966), p.94-102.
[19] Cf. Gribomont, *RThAM* (1960), 20-28.

interés y al estar de paso. Se trata de gente que ejerce su profetismo en comunidades ya establecidas y en rápida itinerancia. Hasta el tiempo de Did debió haber carismáticos itinerantes, no como portadores de un oficio firme, sino como «pneumáticos», llamados por el Espíritu a la misión y legitimados sólo por su mensaje y conducta. Es muy tentador comparar a estos itinerantes con los «ángeles» y profetas, que vendrán y os darán lo suyo y vosotros les daréis de lo vuestro, del *Evangelio de Tomás (EvTom)* log. 88. Acaso reflejo de una situación que podría ser la de Siria oriental.

La actividad profética mantenía su vigencia en las comunidades en las que fraguó este documento [20]. La función de estos profetas, como se desprende de los avisos, consistía en enseñanzas, amonestaciones y propuestas concretas. Lo sorprendente es que se da por supuesto que desempeñan el ministerio litúrgico (10,7). Más sorprendente todavía, si se contaba sólo con profetas totalmente desprendidos y muy de paso, que se hable de su sustento tratándoles como al clero del A. T. (13,3). Asistimos a un proceso de sedentarización de un ministerio antes itinerante:

> Todo profeta auténtico que quiera instalarse entre vosotros, es digno de su sustento. Del mismo modo el maestro (διδάσκαλος) auténtico es también digno, como el obrero, de su sustento (13,1-2).

Se completa así la tríada de 1 Cor 12,28. Los que vienen a adoctrinar, según Did 13,1, son los apóstoles y profetas itinerantes [21]. No queda claro que los maestros ahora mencionados hayan sido originalmente ministros itinerantes [22].

Las comunidades en que fraguó la Did podían contar con doble jerarquía ministerial: una itinerante y carismática, de apóstoles y profetas; y otra instalada local, de epíscopos y diáconos.

> Elegid pues para vosotros mismos epíscopos y diáconos dignos del Señor: hombres serenos y desinteresados, sinceros y probados. Porque os administran el mismo oficio público (λειτουργία) que los profetas y maestros (15,1).

Podría tratarse de una jerarquía local que comienza a afianzarse, en tanto que se desvanecen los ministerios itinerantes (13,1.4). Podría ser también que las reglas válidas para pequeños núcleos rurales y dispersos han sido completadas para comunidades más numerosas y ya plenamente organizadas: con la misma estructura ministerial de

[20] Cf. TREVIJANO, en *DTVR* (Madrid 1989), p.1427.
[21] Cf. NEYMEYR (Leiden 1989), p.139-141.
[22] Cf. STEMPEL, *VigChr* (1980), p.212-213.

epíscopos y diáconos atestiguada por Clemente Romano y por el mismo S. Pablo en Flp 1,1.

El discurso escatológico (16)

El didaquista (o su modelo catequético de las dos vías) coloca como epílogo un discurso escatológico con bastantes elementos de relato apocalíptico [23]. Su doctrina se refiere a las dos categorías de sucesos premonitorios de los Sinópticos. Toda la perversión moral del tiempo final se personifica en el seductor del mundo (κοσμο-πλανής) (cf. 2 Tes 2,4.8-10). Hay tres manifestaciones finales de los grandes signos de la verdad (apertura del cielo, trompetazo, resurrección de los muertos). Si las últimas líneas del texto que faltan en H corresponden a la paráfrasis de *CA* 7,32, el documento concluía con una descripción de la venida del Señor (16,8) como juez del diablo seductor del mundo y la retribución a cada uno por sus obras: el castigo eterno para los malos y la vida eterna para los justos. Una vida eterna en el Reino de Dios descrita con el recurso al dicho apocalíptico itinerante recogido en 1 Cor 2,9 y *EvTom* log. 17 [24].

2. CLEMENTE ROMANO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG 1001-1022; AYÁN CALVO, J. J., *Clemente de Roma. Carta a los Corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis).* FPatr 4 (Madrid 1994); JAUBERT, A., *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens.* SC 167 (Paris 1971); RHEM, B.-IRMSCHER, J., *Die Pseudoklementinen.* I. *Homilien.* GCS (Leipzig 1953); RHEM, B.-PASCHKE, F., II. *Recognitionen in Rufins Übersetzung.* GCS (Berlin 1965); STRECKER, G., *Konkordanz zu den Pseudoklementinen* III/1-2 GCS (Berlin 1986, 1989).

Estudios: BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen ²1964); BEYSCHLAG, K., *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7.* BHTh 35 (Tübingen 1966); BRUNNER, G., *Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte.* FTS 11 (Frankfurt/M. 1972); EGGENBERGER, CH., *Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes* (Zürich 1951); HAGNER, D. A., *The use of the Old and New Testament in Clement of Rome.* SpNovTest 34 (Leiden 1973); HERRON, T. H., «The Most Probable Date of the First Epistle of Clement to the Corinthians», en *StPatr* XXI (Leuven 1989), 106-121; KNOCH, O., *Die Es-*

[23] Cf. TREVIJANO, *Burgense* 1976, 365-394.
[24] Cf. TREVIJANO, *StPatr* XXIV (Leuven 1993), p.412-413.

chatologie im theologischen Aufriss des ersten Clement of Rome. SpNovTest 34 (Leiden 1973); Lietzmann, H., *Geschichte der Alten Kirche,* I (Tübingen 1932); Lindemann, A., *Die Clemensbriefe.* HNT 17/1 (Tübingen 1992); Maggioni, B., «La concezione della Chiesa in S. Clemente Romano», *StPat* 13 (1966), 3-27; Maier, H. O., «I Clement 40-44: Apostolic Succession or Legitimation? Insights from the Social Sciences», en *StPatr* XXI (1989), 137-141; Meneghelli, R., *Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano* (Bologna 1970); Rohde, J., «Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen», *NovTest* 10 (1968), 217-233; Trevijano, R., «Clementine (pseudo)», en *DPAC* I (Casale Monferrato 1983), 714-716; Ziegler, A. W., *Neue Studien zum ersten Klemensbrief* (München 1958).

La carta de Clemente Romano a los corintios *(1Clem)* es el primer documento patrístico cuyo autor y fecha aproximada de composición quedan bastante bien atestiguados. La llamada segunda de Clemente *(2Clem)* no es sino el testimonio más antiguo de una homilía cristiana dirigida hacia el 150 a una comunidad ortodoxa pero en la que han calado algunas tradiciones gnósticas [1]. Probablemente debe su denominación al haber sido coleccionada y editada tras la carta de Clemente. También se atribuyeron a Clemente unas Cartas a Vírgenes y la llamada literatura pseudoclementina: una serie de homilías, correspondencia ficticia y novela de aventuras *(Recognitiones).* Obra compleja y que ha sido muy estudiada. Dado su pronunciado judeocristianismo y antipaulinismo, ha servido de base tanto para conocer una corriente judeocristiana marginal y tardía como para reconstrucciones audaces sobre el papel del movimiento ebionita en los orígenes del cristianismo [2].

1. La Primera de Clemente

Tradición textual

Este documento estuvo un tiempo integrado en el canon del N.T. de las iglesias de Egipto y Siria. De hecho son bíblicos 3 de los 6 manuscritos (mss.) en que nos ha llegado. Se encuentra en Londres en el Códice Alejandrino (= A), con la *2Clem,* tras el Ap. Su texto en este códice tiene una laguna de 57,7 a 63,4. En Estrasburgo hay un códice en papiro con fragmentos de su versión copta, junto con las cartas de Sant y Jn. En Cambridge se conserva un N.T. siríaco de

[1] Cf. Ayán Calvo, FPtr 4 (Madrid 1994), p.159-170.

[2] Cf. Trevijano, en: *DPAC* I (Casale Monferrato 1983), 714-716.

1170, que contiene *1-2Clem* entre las epístolas católicas y las paulinas.

Los otros 3 mss. no bíblicos en que nos ha llegado son: El Hierosolymitanus (= H) de Bryennios, donde está junto con la *Didakhé*. Una versión latina muy antigua (= L), en un ms. del s. XI, junto con otros escritos atribuidos a Clemente Romano. Por último, una versión copta, con una laguna de 34,6 a 42,1, en un códice de Berlín del s. IV/V [3].

Testimonios antiguos

Según reseña Eusebio de Cesarea *(Historia Eclesiástica (HE)* III 16; IV 22,1), Hegesipo, tras pasar por Corinto en su viaje de Oriente a Roma h.155-166, en la obra que escribió a su regreso, mencionaba la carta de Clemente Romano a los Corintios y la fechaba en tiempos de la persecución de Domiciano.

Dionisio de Corinto, h.170, en carta a la iglesia de Roma recuerda que la carta de Clemente Romano seguía leyéndose en la asamblea litúrgica de Corinto (Eusebio, *HE* IV,23,11).

Ireneo de Lyon, que viajó a Roma h.175-178, habla de Clemente como tercero de la lista episcopal romana. Dice que en su tiempo se produjo la grave revuelta entre los cristianos de Corinto y que la iglesia de Roma les envió un escrito muy importante para reconciliarles y renovar la tradición apostólica (Ireneo, *Adversus Haereses (AH)* III 3; texto griego en Eusebio, *HE* V,6,1-2).

También a fines del s. II, Clemente Alejandrino la cita 4 veces mencionando a Clemente, otra como epístola de los romanos a los corintios y otra como epístola a los corintios. También presenta todo el pasaje de 14,5 a 16,1 [4].

Datación

Lo más corriente entre los patrólogos es fecharla, conforme al testimonio de Hegesipo, hacia el fin del reinado de Domiciano o comienzos del de Nerva, entre el 94 y el 97 [5].

Se aducen también criterios internos. Se piensa que las referencias a las «calamidades súbitas» (1,1) y el «tenemos el mismo combate ante nosotros» (7,1) pueden aludir a la persecución de los cris-

[3] Cf. JAUBERT, SC 167 (Paris 1971), p.91-93.

[4] Cf. JAUBERT, SC 167 (Paris 1971), p.15-17.

[5] No nos resulta convincente el intento de Herron, *StPatr* XXI (Leuven 1989), 106-121, por adelantar la fecha al 70.

tianos de Roma por Domiciano. La última frase viene tras la alusión a los martirios de Pedro y Pablo (c.5) y la reseña sobre los mártires neronianos (c.6).

El autor y sus destinatarios pertenecen a una tercera o cuarta generación cristiana. Los apóstoles y sus inmediatos sucesores habían muerto ya (42,4; 44,2-3). La iglesia de Corinto es «antigua» (47,6). Los mensajeros romanos llevan toda una vida en la comunidad (63,3).

Sin embargo, no faltan intérpretes que retrasan el tiempo de la composición. Hay quien ha sostenido, p. e., que fue escrita (como obra de propaganda para obtener aceptación en los ambientes oficiales) al comienzo del reinado de Adriano, entre el 118 y el 125. Alega una presunta dependencia de 1Clem respecto a discursos de Dión de Prusa y la congruencia de los valores encarecidos en la carta con el programa de gobierno de Adriano («iustitia, clementia, aequitas»), reflejado en sus monedas [6]. A esto hay que objetar que los tópicos retóricos estaban ampliamente difundidos y aparecen reiteradamente en autores muy distantes a lo largo de la cultura antigua. También, que todo programa político de «cambio» presume de valores que son, de tiempo atrás, aspiración del conjunto de la comunidad.

Ocasión e intención de la carta

Es una carta de la iglesia de Roma a la de Corinto. El autor no se presenta a sí mismo, pero todo el escrito trasluce su personalidad.

Es una intervención de la iglesia de Roma en la de Corinto motivada por una discordia dentro de ésta (57,1), debida a la revuelta (51,1) de algunos jóvenes (3,3), que había llevado a la deposición de presbíteros de esta comunidad (44,6).

La carta condena rotundamente la rebelión (1,1; 44,3-4), como pecado mayor que el partidismo denunciado por S. Pablo en su 1 Cor.

> Pero aquella facción era un pecado menor, porque os inclinabais a apóstoles atestiguados o a un hombre aprobado por ellos. Pensad ahora quiénes son los que os han desviado y han hecho disminuir el prestigio de vuestra celebrada fraternidad. Queridos: es en extremo vergonzoso e indigno de vuestra conducta cristiana que se diga que la firmísima y antigua iglesia de Corinto, por un par de fantoches, se ha sublevado contra los presbíteros. Tal noticia no sólo ha llegado a nosotros, sino también a quienes disienten de nosotros, de manera

[6] Cf. EGGENBERGER (Zürich 1951), p.182-188.

que, por vuestra insensatez, se blasfema el nombre del Señor y os ponéis a vosotros mismos en peligro (47,4-7).

El autor no pretende analizar las causas de la crisis, ni busca una salida de compromiso. Quizás porque la cosa estaba muy clara. En todo caso, lo que le interesa es defender vigorosamente la estructuración jerárquica tradicional (7,2) por el principio de la sucesión apostólica.

Dejemos, pues, las preocupaciones inútiles y vanas y volvamos a la elogiada y venerable regla de nuestra tradición (τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα) (7,2).

[1] Los apóstoles nos evangelizaron de parte del Señor Jesucristo. Jesucristo fue enviado por Dios. [2] Cristo, pues, por Dios y los apóstoles por Cristo... [4] Tras predicar por comarcas y ciudades establecieron sus primicias, tras probarlos espiritualmente, como *epíscopos* y *diáconos* de los futuros creyentes (42,1-4).

[1] También nuestros apóstoles supieron por N. S. Jesucristo que habría discordia respecto a la función episcopal. [2] Por esta razón, tras haber recibido un conocimiento perfecto del porvenir, establecieron a los antes mencionados y dieron en seguida la norma de que, cuando muriesen, otros hombres probados les sucediesen en su oficio (λειτουργία). [3] Estimamos que no es justo quitar del oficio a los que han sido establecidos por aquéllos o, en seguida, por otros hombres eminentes, con acuerdo de la iglesia entera, y que han cumplido irreprochablemente su oficio para con la grey de Cristo, con humildad, pacífica y desinteresadamente, ratificados durante mucho tiempo por todos. [4] No sería para nosotros un pecado venial que echáramos del episcopado a los que han ofrecido los dones irreprochable y santamente. [5] Felices los *presbíteros* que ya concluyeron su carrera y tuvieron un fin fructuoso y consumado. No tienen ya que temer que nadie los cambie del lugar (τόπος) que les ha sido designado (44,1-5).

La idea de sucesión aparece derivada de la tradición cristiana común, tal como se puede encontrar en los evangelios y Hech [7]. La sucesión apostólica es en 44,1-3 la forma de legitimación de la estructura institucional establecida [8].

[7] Cf. LINDEMANN (Tübingen 1992), p.18.

[8] MAIER, en: *StPatr* XXI (Leuven 1989), 137-141, se apoya en 44,4 para contraponer una legitimación social derivada del conjunto de creencias propias del grupo.

2. Explicaciones hipotéticas

Lucha por el poder

Una explicación propuesta es la de la lucha por el poder en el seno de la comunidad. La habría provocado el deseo de una generación más joven de una nueva distribución de las relaciones de poder. Estos jóvenes habrían pretendido que, como en otros colegios cultuales, los elegidos lo fuesen sólo por un tiempo y luego reelegidos o remplazados [9].

Es verosímil que ocurriera algo así; pero no pasa de conjetura, pues el texto no ofrece ningún apoyo a que los contestatarios apelasen al modelo de organización de otros colegios.

Entre ortodoxos y herejes

La lucha por el poder, según esta otra explicación, no se habría debido meramente a tensiones generacionales ni queda sólo en el ámbito de la sociología. Habrían entrado en juego contraposiciones doctrinales. Se pretende que el fortalecimiento de la corriente gnóstica (el partido de Apolo) desde el tiempo de Pablo, habría llevado a los partidos de Cefas y Pablo a reconciliarse y unirse como «ortodoxia». Los ortodoxos, como representantes del pasado, mantenían las riendas de la comunidad; pero eran cada vez más minoritarios. Unos pocos decididos (47,6), gnósticos discutidores de la resurrección (23-27), trataron de imponer el cambio de orientación desplazando a los dirigentes anteriores [10].

No son pocos los que han querido ver un trasfondo gnóstico en el desencuentro de S. Pablo con los corintios. Unos identifican la facción gnóstica con la de Apolo y otros con el presunto partido de Cristo (1 Cor 1,12). Estamos en desacuerdo con estas explicaciones. Ni hubo gnosticismo en Corinto en tiempos de S. Pablo [11], ni hay huellas de polémica antignóstica en la carta de Clemente. Este escribe a creyentes sin fisura en el Dios creador y salvador del A.T. El discurso sobre la resurrección atestigua la experiencia del retraso de la Parusía y la consiguiente crisis de fe escatológica (cf. 2 Pe 3,4). Lo que sí puede advertirse en Clemente son dos cambios de acento: del «pronto» de la expectación próxima a lo sorprendente y repentino de la venida del Señor; y de la escatología universal a la individual [12].

[9] Cf. LIETZMANN, I (Tübingen 1932), p.201.
[10] Cf. BAUER (Tübingen [2]1964), p.99-109.
[11] Cf. TREVIJANO, *Salmant* 1986, p.292-293; *Salmant* 1987, 277-298.
[12] Cf. KNOCH (Bonn 1964), p.134-135.

Entre oficio y carisma

Por un tiempo estuvo de moda una reconstrucción de la evolución de las primitivas comunidades, basada en la presunta tensión dialéctica entre carismas y ministerios. Aplicándola a la *1Clem,* se ha sostenido que se había llegado a un choque entre los nuevos carismáticos, profetas y maestros de la segunda generación, y los obispos y diáconos que habían cubierto el vacío dejado por los carismáticos de la primera generación (cf. 48,5-6) [13].

Sin embargo, hay que descartar la hipótesis de que los rebeldes fueran profetas o carismáticos itinerantes o sencillamente carismáticos. Nada alude a éstos y, de ser itinerantes, no se explica que Clemente les proponga como gran obra de penitencia el marcharse a otra parte (54,1-4) [14].

Ficción apologética

Como ya hemos visto, no ha faltado quien ha sostenido que la intervención romana en la disensión corintia es enteramente ficticia. La «carta» estaba destinada a llegar a manos de altos funcionarios imperiales, para convencerles de la actitud colaboradora del cristianismo para con el régimen. La ficción del tiempo de composición —poco después de la persecución neroniana— corona la tendencia apologética [15].

Con todo, este mismo intérprete reconoce que el documento quiere ser seriamente una carta doctrinal para la cristiandad. Su tesis tergiversa el conjunto del texto al tomar como clave la oración por los gobernantes (61,1-3):

> Tú, Dueño, les has dado la potestad real, por tu poder magnífico e inefable, para que, reconociendo nosotros la gloria y el poder que les has concedido, les seamos sumisos, sin oponernos en nada a su voluntad. Dales, Señor, salud, paz, concordia y estabilidad, para que ejerzan sin quebranto la hegemonía que les has dado (61,1).

Esta plegaria no es algo excepcional, puesto que la oración por el emperador y por la paz constituía un momento importante en el culto litúrgico judío y cristiano. El año 66, la supresión del sacrificio ofrecido en el Templo de Jerusalén por el emperador había sellado el comienzo de la guerra judía. En el contexto de la carta, la obligación

[13] Cf. ROHDE, *NovTest* 1968, p.217-226.
[14] Cf. ZIEGLER (München 1958), p.58-59.
[15] Cf. EGGENBERGER (Zürich 1951), p.190-193.

de obediencia al poder político no es sino un aspecto particular de la de actuar en el mundo el mismo orden, armonía y paz que el Creador ha transmitido a la naturaleza y que hay que vivir en la comunidad (20-21) [16].

3. El orden eclesiástico

La Iglesia

El objetivo de la carta es expresamente eclesiológico (63,2). Las amonestaciones morales, en figura de catálogos de vicios o de amonestación mediante relatos ejemplares, están al servicio del interés por asegurar la paz y la concordia como un valor social, eclesiológico [17].

La Iglesia se entiende como estructura organizada con autoridad institucional. El centro teológico de la carta es la corroboración institucional de la autoridad como tal. Si bien entre sus avisos hay muy poco de reglamento y las compilaciones canónicas han seguido su propia trayectoria, desde la *Didakhé* a las *Didascalías* y *Constituciones,* puede decirse que la *1Clem* es doctrinalmente el preámbulo histórico de las Constituciones eclesiásticas llamadas Apostólicas. Su importancia queda en el hecho de que para salvar la institución comunitaria deberá elaborarse una constitución eclesiástica [18].

Clemente ve a la Iglesia en continuidad con Israel y por ello recurre a los precedentes del A.T. Tiene más citas del A.T. que cualquier otro libro del N.T. en particular [19]. Su utilización de la Escritura es puramente argumentadora e ilustrativa. No la utiliza según el esquema de predicción y cumplimiento, ni tipológicamente [20]. Para Clemente no hay «dos tiempos» ni un salto del Antiguo al N.T. [21]. El verdadero Israel (29,1-30,1) tiene su réplica en la comunidad cristiana, organizada y sometida a los presbíteros (y a toda autoridad: 60,4). Los disidentes están ya en camino de ser cainitas, de pasar del lado de los idólatras y perseguidores de la Iglesia [22].

[16] Cf. MENEGHELLI (Bologna 1970), p.120-121.
[17] Cf. LINDEMANN (Tübingen 1992), p.21.
[18] Cf. BRUNNER (Frankfurt/M. 1972), p.162.
[19] Cf. HAGNER (Leiden 1973), p.22-23 y 127.
[20] Sólo en un sentido amplio puede hablarse de una tipología en cuanto a estructura y organización eclesiástica (40-41 y 43), como hace MAGGIONI, *StPat* 1966, p.9-12.
[21] Cf. BRUNNER (Frankfurt 1972), p.88-89.
[22] Cf. BEYSCHLAG (Tübingen 1966), p.190-191 y 132-133.

Hay una clara distinción entre clero y laicado. Clemente atestigua un estadio de fluidez terminológica en la designación de los ministerios. Como en la *Didakhé*, la jerarquía local está integrada por los «epíscopos» y «diáconos» (42,2); pero en *1Clem* son colectivamente los «presbíteros» (44,5; 57,1).

La carta es un escrito colegial; pero la personalidad de su autor, y su actuación como portavoz y líder en las relaciones entre comunidades, implican ya un estadio avanzado en la fragua del episcopado monárquico. Así lo ha visto la tradición posterior.

La intervención romana y su eficacia son expresión de una preeminencia religiosa y profética que, sin subrayados anacrónicos, pertenece a la historia del primado romano [23].

3. LA CARTA DE BERNABE

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1050; PG 2,727-782; PRIGENT, P.-KRAFT, R. A., *Épître de Barnabé*. SC 172 (Paris 1971); SCORZA BARCELLONA, F., *Epistola di Barnaba*. CP I (Torino 1975).

Estudios: BARNARD, L. W., *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966); BRAUN, F. M., «La "Lettre de Barnabé" et l'évangile de Jean», *NTS* 4 (1957/58), 119-124; FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*. PT 1 (Salamanca 1994); HVALVIK, R., «Barnabas 9,7-9 and the Author's Supposed Use of Gematria», *NTS* 33 (1987), 276-282; PRIGENT, P., *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*. EB (Paris 1961); RICHARDSON, P.-SHUKSTER, M. B., «Barnabas, Nerva and the Yavnean Rabbi», *JThS* 34 (1983) 31-55; ROBILLARD, E., «L'Épître de Barnabé: trois époques, trois théologiens, trois rédacteurs», *RBi* 78 (1971), 184-209; WENGST, K., *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*. AKG 42 (Berlin-New York 1971); WINDISCH, H., «Der Barnabasbrief», en *Die Apostolischen Väter*, III. HNT (Tübingen 1920), 299-413; ZIMMERMANN, A. F., *Die urchristliche Lehrer*. WUNT 2/12 (Tübingen 1984).

La denominada *Epístola de Bernabé (Bern)* es un tratado teológico que se presenta, artificialmente, como carta (1,1; 21,9). No ofrece base suficiente para identificarlo con una primitiva homilía pascual [1].

[23] Cf. ZIEGLER (München 1958), p.122.

[1] BARNARD (Oxford 1966), 73-85, explica la carta, por una serie de indicios a los que atribuye peso acumulativo, como una homilía leída por el celebrante en la vigilia pascual.

Por su contenido se distribuye claramente en dos partes. La más amplia es la sección doctrinal (1-17), que trata de dar respuesta a la cuestión sobre el valor y sentido de la revelación del A.T. para los cristianos. El autor sostiene que la interpretación literal de la Ley por los judíos ha sido un engaño diabólico. Ofrece una visión muy negativa sobre la historia de Israel, que ve como una larga apostasía. Para los cristianos, Israel y la Ley constituyen un problema que no queda resuelto desde la simple profesión de fe. El autor está convencido de que la fe ha de culminar en un mayor conocimiento. Por eso ofrece como complemento de la fe un conocimiento perfecto, la *teleía gnosis:* una explicación alegórica y tipológica del A.T. referido a Cristo y los cristianos [2]. Lo que no le impide utilizar algunos textos muy literalmente para denunciar al judaísmo.

La sección moral recoge una catequesis judía de las dos vías (18); por un lado los mandatos y virtudes (19) y por otro los pecados y vicios (20). Tras esto, viene la conclusión (21).

Es un documento que tuvo mucha recepción en la antigua cristiandad alejandrina. Clemente Alejandrino (s. II/III) la cita varias veces en *Stromata* y, según Eusebio de Cesarea, la comentaba en su obra perdida *Hypotyposeis,* entre las Epístolas Católicas y el *Apocalipsis de Pedro (HE* VI 14,1). En la primera mitad del s. III, Orígenes cita *Bern* 5,9 y la llama «epístola católica» *(Contra Celso* I 63). El Códice Sinaítico, también alejandrino y del s. IV, lo añade (junto con el *Pastor* de Hermas) a los libros del N.T., tras el Ap. El primer historiador de la literatura cristiana, S. Jerónimo (s. IV/V), cita la epístola y la atribuyé a Bernabé; pero la coloca entre los apócrifos.

Lugar y fecha

Los intérpretes se dividen entre una localización en Alejandría y otra en Siria-Palestina [3]. A favor de la primera, el criterio de crítica externa de que los testimonios antiguos sobre su utilización y valoración proceden de Alejandría. Como criterios internos se alega que también corresponde a la tradición del judaísmo helenístico alejandrino, tanto por su soteriología y ética como por el abundante uso del alegorismo; pero hay que notar que falta toda la teología del Logos y que es muy fuerte la orientación escatológica.

[2] Wengst (Berlin-New York 1971), p.95-99, entiende que la «gnosis» de *Bern* se refiere primero y ante todo a las expresiones de la voluntad de Dios en la Escritura. La Escritura es entendida como Ley. Opinamos que no tiene en cuenta suficientemente el papel fundamental de la Escritura como predicación de Cristo.

[3] PRIGENT-KRAFT, SC 172 (Paris 1971), p.20-24.

A favor de una composición en Siria-Palestina se han aducido contactos con la mentalidad de Qumran. En los documentos de esta secta se da un «conocimiento» de enseñanza soteriológica, que implica también una historia de la salvación muy crítica respecto a determinados aspectos del judaísmo. En la *Regla de Qumran* hay una instrucción moral sobre los dos Espíritus, que es uno de los precedentes de la catequesis de las dos vías. En *Bern* éstas quedan presentadas como el camino de la luz y el de las tinieblas. Hay un documento qumrámico *(1QM)* que describe la guerra escatológica de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. Se señala también que *Bern* conoce tradiciones rabínicas. Por otra parte tiene tradiciones emparentadas con las *Odas de Salomón* y afinidades doctrinales y lingüísticas con Jn, en un estadio más arcaico que el reflejado por el IV evangelio [4]. Pero *Bern* no es ni un esenio, ni un rabino cristiano ni un joánico. El problema es insoluble, dado el frecuente trasiego de personas y documentos entre los s. I y II por toda el área del Mediterráneo oriental. Las relaciones entre Alejandría y Siria fueron muy estrechas en los orígenes de la comunidad [5]. Por ello mantiene su peso, a favor de la raigambre alejandrina, el argumento de los testimonios antiguos.

Se ha creído encontrar una clave de la fecha de composición en una alusión a una crisis histórica muy determinada.

> Para acabar dice también: «Los mismos que han destruido este Templo lo reedificarán». Es lo que sucede, pues, como efecto de su guerra, ha sido destruido por los enemigos. Ahora los mismos servidores de los enemigos lo reconstruirán (16,3-4).

Parece claro que el «terminus a quo» de la composición es la destrucción del Templo del 70. Sin embargo sigue incierto el «terminus ante quem». Se discute si la reconstrucción alude a la política benévola para con los judíos de Nerva (a.96), que pudo dar pie a esperanzas de reconstrucción del Templo, lo que hubiera sido un motivo de confusión para los cristianos [6]; o, más bien, se trata de la construcción del nuevo templo espiritual que es la comunidad cristiana (16,6).

Otro texto alegado tiene la ambigüedad de muchas expresiones apocalípticas. *Bern* 4,4-5 es una cita libre de Dan 7, que el autor mismo no sabe explicar (4,6). La aplicación de los 10 cuernos (= re-

[4] Cf. BRAUN, *NTS* 4 (1957/58), 119-124, quien piensa que tradiciones joánicas pudieron llegar a Egipto antes de la redacción del cuarto evangelio. *Bern* conocía a Jn antes de la letra.

[5] Cf. FERNÁNDEZ SANGRADOR (Salamanca 1994), p.145-155.

[6] Cf. RICHARDSON-SHUKSTER, *JThS* 1983, 31-55.

yes) y del pequeño que abatirá de un golpe a tres de los cuernos mayores a la sucesión de césares romanos es incierta (por la dificultad de situar su comienzo desde una perspectiva oriental); pero parece situarnos más cerca del 70 que del 130. Tenemos que resignarnos a dejar abierta la fecha de composición entre el 70 y el 130.

El autor

Si el documento es unitario, su antijudaísmo y su probable composición tardía, lleva a excluir que el autor haya podido ser Bernabé, el compañero de Pablo en el viaje misionero de Hech 13-15.

El autor es un maestro. Cuida de no arrogarse ese título (1,8; 4,9); pero esto puede entenderse como recurso retórico [7]. Un maestro que transmite una enseñanza tradicional, tratando de ser didáctico y sintiéndose responsable ante Dios de su aceptación y práctica:

> He pensado, pues, que si me ocupaba en transmitiros parte de lo que yo he recibido, me servirá de recompensa el haber hecho un servicio a unos espíritus como los vuestros. Me he esforzado, pues, en enviaros esto poco, para que junto a la fe tengáis también conocimiento perfecto (1,5).

Aunque arraigado en tradiciones judías, no se distingue de los cristianos procedentes del paganismo a quienes se dirige.

> Pues, ¿cómo «será edificado en el nombre del Señor»? Aprended: Antes de haber creído en Dios, nuestro corazón era una morada corruptible y frágil, realmente un templo edificado a mano, que estaba lleno de idolatría y era casa de demonios al hacer todo lo contrario a Dios (16,7).

El autor parece un judeocristiano muy atento a la pronta venida del Señor; pero, por otra parte, se le ve hecho a una larga espera y a situaciones muy diversas de las de una primera generación cristiana.

La hipótesis de los tres estadios

Por eso Robillard ha propuesto distinguir en el documento tres épocas, tres teólogos, tres redactores [8]. La base del texto (B1) puede

[7] No parece que el autor se sitúe en la línea de tradición cristiana primitiva que tiene sus reservas respecto a los «maestros». Aunque ZIMMERMANN (Tübingen 1984), p.209-211, coloca a *Bern* 9,9; 18,1 en línea con la regla de Mt 23,8.

[8] Cf. ROBILLARD, *RBi* 1971, 184-209.

haber sido una carta de Bernabé, el compañero de Pablo, cuyo crédito debía ser considerable entre los medios judeocristianos. No tiene nada extraño que el documento fuese refundido por otros dos redactores: B2 (h.90-115) y B3 (h.130).

B1 (1,1-5; 2,1; 4,3.10-13) recuerda la línea de fondo de 1-2 Tes. El autor queda más próximo al judaísmo que cualquier otro autor neotestamentario. Pudo haber sido Bernabé, el compañero de Pablo.

> Puesto que los días son malos y el Adversario ejerce el poder, debemos cuidar de nosotros e investigar los preceptos del Señor (2,1).
>
> Se acerca el último escándalo, del que está escrito lo que dice Henoc; pues es por esto por lo que el Dueño ha abreviado los tiempos y los días: para que su Amado llegue pronto a su heredad (4,3).

B2 se muestra como un judío helenista cristiano, que además de las virtudes intelectuales, predica las de una larga espera. Su intención es añadir a la fe la *gnosis* de una inteligencia espiritual de la Escritura.

> En efecto, el Dueño nos ha dado a conocer por medio de los profetas lo pasado y lo presente y nos ha dado a gustar las primicias de lo venidero (1,7).
>
> Por lo tanto debemos multiplicar las acciones de gracias al Señor, que nos ha dado a conocer lo pasado, nos ha hecho sabios en el presente y no carecemos de comprensión sobre lo venidero (5,3).

B3 es un antijudío y pregnóstico (h.130) que inserta 2,4-10 y 3. Trata de impedir la conversión al judaísmo de algunos cristianos, en una época de sobresalto mesiánico. Para él no hay realmente *Antiguo* Testamento, ni progreso histórico de la revelación ni prefiguración de Cristo en la historia bíblica. El A.T. le sirve para combatir al judaísmo tomando en su máximo rigor literal las denuncias proféticas.

> Porque ha mostrado mediante todos los profetas que no necesita ni de sacrificios, ni de holocaustos ni de ofrendas... (2,4).
>
> Por eso hermanos el (Dios) Magnánimo, que ha previsto que el pueblo que preparó para su Amado tendría una fe pura, nos ha prevenido de antemano de todo, para que no vayamos a quebrarnos como prosélitos en la ley de aquéllos (3,6).

La hipótesis de Robillard ofrece una explicación coherente y atractiva, como todos los deshilvanados de un texto que persiguen determinadas líneas de lenguaje o pensamiento para atribuirlos a tiempos o autores distintos. La explicación resulta arbitraria en tanto

que no quede apoyada por indicios serios en la tradición textual o el cotejo con documentos paralelos. Ambos criterios fallan en este caso. Sería extraño que un interpolador se limitase a utilizar un texto de base bastante alejado para dar un mensaje muy distinto, en lugar de rehacerlo radicalmente o componerlo de nuevo.

La hipótesis de las fuentes

Según Windisch, el autor elaboró conjuntamente dos fuentes principales: materiales de testimonios (T) y materiales de doctrina (D). La primera (T) habría sido una colección temática de argumentos escriturísticos. La contribución personal de B queda sobre todo en los complejos exegéticos, en las anotaciones exegéticas y parenéticas y en la composición del conjunto. Estima también que hubo dos reelaboraciones: B1 y B2, aunque la segunda sólo se distingue de la primera por pequeñas añadiduras y quizá algunos cambios de orden. Aunque también se pregunta si no fue B2 quien incorporó todo el material D [9].

Prigent ha propuesto entender el texto como una combinación de tres fuentes principales:

Florilegios o grupos de *Testimonia* escriturísticos, dirigidos contra el culto y los ritos materiales del judaismo: los sacrificios y el ayuno (2-3), la circuncisión (9), la alianza (14), el sábado (15) y el Templo (16) [10]:

> Para acabar les dice: «No soporto vuestras neomenias y sábados» [Is 1,13] (15,8a).

Testimonia cristológicos, que agrupan textos entendidos cristianamente como profecías de la pasión y resurrección (5,1-6,7) [11]:

> Y también dice: «He tendido mi espalda a los azotes y las mejillas a las bofetadas; puse mi cara como una piedra dura» [Is 50,6-7] (5,14).

Tradiciones midrásicas *(Midrashim)* orientadas a una interpretación alegórica o tipológica, para extraer implicaciones sacramentales: el paraíso y la tierra prometida, tipos del bautismo (6,8-19; 11); el chivo emisario y la becerra colorada: la cena y la pasión (7-8); Ex 17 y Núm 21, tipos de la cruz (12) [12]:

[9] Cf. WINDISCH (Tübingen 1920), p.410.
[10] Cf. PRIGENT (Paris 1961), p.29-83.
[11] Cf. PRIGENT (Paris 1961), p.147-182.
[12] Cf PRIGENT (Paris 1961), p.84-127.

¿Qué dice después?: «Había un río que corría por la derecha y crecían de él árboles espléndidos. Quien coma de ellos vivirá eternamente» [cf. Ez 47,1-12]. Esto significa que bajamos al agua cargados con la mancha de los pecados; pero subimos llevando en el corazón los frutos que son el temor y la esperanza en Jesús, al tenerlos en el espíritu (11,10ab).

Prigent señala además pequeños bloques de tradición apocalíptica: Henoc (4,3; 16,5-6), Daniel (4,4-5) y el manual de moral de origen judío de las dos vías (18-20).

La disparidad de fuentes no sirve para justificar las posibles incoherencias de un autor, que ha seleccionado lo que le interesaba para sus objetivos. Además es difícil delimitarlas, cuando carecemos de otra documentación comprobante, pues el autor no sólo ha podido modificarlas radicalmente sino hacer composiciones propias dentro del mismo estilo.

Sin embargo, sí parece que el uso de *Testimonia* por Bernabé representa un estadio posterior al que se encuentra en el N.T., añadiendo y adaptando libremente textos suplementarios. Es probable que hubiese una fuerte tradición oral y gran variedad entre los parcialmente escritos. Las colecciones de testimonios pasaron luego del uso polémico a la enseñanza catequística (Ireneo), siendo finalmente desplazados por los evangelios. *Bernabé* y S. Justino constituyen un estadio intermedio entre las formas de testimonios que hay tras escritos neotestamentarios y las compilaciones escritas desarrolladas posteriormente por S. Cipriano (s. III) y S. Gregorio de Nisa (s. IV) [13].

La posición teológica de Bern

Lo más llamativo es que muestra poca comprensión para la *historia salutis*. La historia de Israel, en cuanto tal, no es historia de salvación. Engañado por un ángel malo (9,4b), el pueblo ha tomado la Ley en un sentido material. Ha roto la Alianza antes de pactada (4,7-8; 14,1-3). Israel no ha captado la intención espiritual de los mandamientos sacrificiales (2-3), circuncisión (9), sábado (15) y Templo (16).

La *gnosis* inspirada es un grado superior de la fe cristiana (1,5), que proporciona la inteligencia espiritual de la Escritura. Las prescripciones rituales, como la circuncisión, son profecías de Cristo (7-9) [14]. Las prescripciones alimenticias enseñan simbólicamente la

[13] Cf. BARNARD (Oxford 1966), 109-135.

[14] En 9,7-9, la combinación de Gén 14,14 y 17,23 (la circuncisión de los 318

regulación de la conducta (10). La historia de Israel anuncia y prefigura la encarnación y crucifixión de Cristo (12), así como la formación del pueblo heredero (13).

La época presente queda caracterizada por la venida de Cristo, en quien se han cumplido las profecías (12-13). La fe cristiana tiende ante todo al porvenir esperado, movida por esperanza y temor, que son casi sinónimos. Puesto que en este tiempo Satán anda desatado, lo esencial es mantenerse firme en las pruebas (4,9). El futuro traerá la intervención final de Dios, tras los 6.000 años de la creación, acompañada de un cambio cósmico (15,3-5). Entonces tendrá lugar el juicio del Señor (7,9) y la aniquilación de los enemigos de Dios (12,9a; 15,15b). Los fieles, en cambio, llegan por fin a la culminación (15,5-9) [15]:

> «Y descansó el día séptimo» [Gén 2,2]. Esto significa: Cuando venga su Hijo destruirá el tiempo del Inicuo y juzgará a los impíos. Cambiará el sol, la luna y las estrellas. Entonces sí que descansará en el séptimo día (15,5).

Corriente ideológica

El problema que transluce *Bern* es el de la superación de las instituciones de Israel en la nueva economía salvífica. Problema con el que también se confrontaron Pablo, Jn y Heb.

Bern marca un hito en la corriente ideológica cristiana que no sabe qué hacer con el A.T. Entre las tradiciones neotestamentarias, se ha podido observar que el discurso de Esteban (Hech 7,2-53) queda más allá de las líneas de Pablo, Jn y Heb. Hech 7,38-44 juzga la historia de Israel como una serie continua de incomprensiones. Pero ningún autor eclesiástico posterior ha ido, más allá de Esteban, tan lejos como *Bern* [16]. Ni Justino, en su polémica con el judaismo (a mediados del s. II), ni Ireneo (a fines del s. II), ni Clemente Alejandrino, ni Tertuliano (s. II/III), han calificado la historia de Israel y su culto de perversión diabólica.

Por otro lado consta que la secta de los ebionitas entendía que Cristo vino a abolir los sacrificios cultuales. La literatura pseudoclementina, con todo su trasfondo judeocristiano y antipaulino, transmi-

domésticos de Abraham) le da pie a una interpretación del hecho como profecía de la muerte de Cristo en la cruz, por la correlación de números y letras griegas: 10 (I) + 8 (H) + 300 (T). Cf. HVALVIK, *NTS* 1987, 276-282.

15 Cf. PRIGENT-KRAFT (Paris 1971), p.30-41.

16 BARNARD (Oxford 1966), 57-72, estima que *Bern* tomó y adaptó la teología de Esteban directamente de Hech, en el tiempo del serio reto para el judeocristianismo que fue la propuesta de Adriano de reconstruir el Templo de Jerusalén (h.118).

te la concepción de que la ley oral dada a Moisés fue corrompida por adiciones cultuales diabólicas, a instigación de Aarón.

Hubo, pues, una línea de ruptura, que culminó a mediados del s. II con la herejía de Marción (el Dios «justo», el creador, revelado por el A.T. no tiene nada que ver con el Dios «bueno», antes desconocido y manifestado por Jesucristo). Marción no hizo sino dar una impronta dualista tajante a las especulaciones gnósticas que contraponían el verdadero Dios, trascendente y desconocido, al Dios creador, el del A.T., relegado a una derivación secundaria e ignorante de una caída en el mundo divino.

Las herejías gnósticas fueron contratacadas por pastores y teólogos eclesiásticos. Fieles al Dios de Jesucristo, que se reveló ya en el A.T., trataron de defender y explicar la Biblia judía y cristiana con los recursos culturales de su tiempo. La Iglesia se mantuvo fiel a su legado de textos inspirados; pero ha tenido siempre que contrarrestar resabios de la misma dificultad que llevó a la ruptura gnóstica y marcionita y que no acertó a resolver el Pseudobernabé.

4. IGNACIO DE ANTIOQUIA

BIBLIOGRAFIA

Edición y traducción aislada: CPG I 1025-1036; PG 5; CAMELOT, TH., *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe,* SC 10 (Paris 1958).

Estudios: BARNARD, L. W., «The Background of St. Ignatius of Antioch», *VigChr* 17 (1963), 193-206; BAUER, W.-PAULSEN, H., *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief,* HNT 18 (Tübingen 1985); BROWN, M. P., *The Authentic Writings of Ignatius. A study of linguistic criteria* (Durham, N. C., 1963); CORWIN, V., *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven 1960); JOLY, R., *Le dossier d'Ignace d'Antioche* (Bruxelles 1979); MEINHOLD, P., *Studien zu Ignatius von Antiochien* (Wiesbaden 1979); NAUTIN, P., «Ignazio d'Antiochia», *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 1743-1745; PIZZOLATO, L. F., «La visione della chiesa in Ignazio d'Antiochia», *RSLR* 3 (1967), 371-385; RIUS CAMPS, J., «Las cartas auténticas de Ignacio el obispo de Siria», *RCatT* 2 (1977), 31-149; «La interpolación de las cartas de Ignacio. Contenido, alcance, simbología y su relación con la Didascalia», *RCatT* 2 (1977), 285-371; *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr,* OrChrA 2 (Roma 1980); SUMNEY, J. L., «Those Who "Ignorantly Deny Him": The Opponents of Ignatius of Antioch», *JECS* 1 (1993), 345-365; TREVETT, CHR., «Prophecy and Anti-Episcopal Activity: A Third Error Combatted by Ignatius», *JEcclH* 34 (1983), 1-18; «The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch», *JSNT* 37 (1989), 117-135; VÖLTER, D., *Polykarp und Ignatius und die Ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht* (Leiden 1910); WEHR,

L., *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, NTA NF 18 (Münster 1987); WEIJENBORG, R., *Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie* (Leiden 1969).

Datos biográficos

Eusebio de Cesarea (*HE* III 36) habla de Ignacio como obispo de Antioquía en tiempos de Trajano (98-117). Narra, según la tradición, que había sido enviado de Siria a Roma para ser arrojado a las fieras como mártir cristiano. Durante su viaje por Asia, bajo la vigilancia de sus guardias, exhortaba a las comunidades de las ciudades por donde pasaba, previniéndolas sobre todo contra las herejías que comenzaban a difundirse y exhortándolas a mantenerse adheridas a la tradición apostólica. Escribió cuatro cartas desde Esmirna a las iglesias de Efeso *(Eph)*, Magnesia *(Magn)*, Trales *(Tral)* y Roma *(Rom)*. En la última pedía que no tratasen de librarle del martirio. Otras tres desde Troas a las iglesias de Filadelfia *(Philad)* y Esmirna *(Smyr)* y al obispo de esta última Policarpo *(Pol)*. Como añade que Ireneo estaba al tanto de todo ello y recoge su cita de Ign.*Rom* 4 (Iren.*AH* V 28,4) y las frases que le dedica Policarpo al enviar una colección de sus cartas a la iglesia de Filipos (Polic. *Phil* 9 y 13) *(HE* III 36,12-15), la página de Eusebio resume casi todo lo que sabemos por la Antigüedad sobre el obispo mártir S. Ignacio de Antioquía. Ireneo, hacia el 180, recuerda su martirio *(AH* V 28,4). Lo mismo que Orígenes hacia el 235 *(HomLc* VI,4). Eusebio fecha el martirio en el año décimo de Trajano (a.107); pero esta indicación tiene sólo un valor aproximado [1].

La colección de cartas y su tradición textual

Aunque la colección que se editó primero (1495) fue una recensión latina de cuatro cartas, con un texto completamente ficticio, podemos distinguir básicamente tres recensiones de las cartas de Ignacio. El «textus receptus» de la llamada recensión media o eusebiana, que consta de siete cartas. La recensión larga, publicada primero en la versión latina (1498) y más tarde en el texto griego (1557 y 1589), añade otras cinco cartas a las siete conocidas por Eusebio. El carácter interpolado de esta recensión, no sólo por la añadidura de cinco cartas sino también en el mismo texto de las siete eusebianas, quedó

[1] Cf. CAMELOT, SC 10 (Paris 1958), p.7-12.

manifiesto por la publicación en 1644, en versión latina, de una colección mixta, que contiene quince cartas: 6 pertenecientes a la recensión media (sin interpolaciones)[2], 5 a la larga, *Rom* insertada en un relato legendario del martirio y 3 cartas pertenecientes a la recensión medieval. El texto griego de esta colección mixta fue publicado en 1646 y más completo en 1689. Hasta 1845 no se publicó una traducción siríaca que contiene *Eph, Rom* y *Pol* en forma abreviada. La llamada recensión corta.

Es probable que la colección reunida por Policarpo *(Phil* 3,2) comprendiese las 6 cartas escritas a las iglesias de Asia y que no integrase la carta *Rom*. Es también el caso del manuscrito *Medicaeus* (de Florencia) del s. XI. El *Colbertinus* (de París) del s. X transmite sólo *Rom* inserta en un relato legendario del martirio de Ignacio.

La discusión sobre la autenticidad

La autenticidad de las cuatro cartas de la recensión medieval, publicada en 1495, fue ya descartada por el cardenal Baronio y por S. Roberto Belarmino. En cambio ambos sostuvieron la autenticidad de las 12 cartas de la recensión larga, publicada en 1557 y 1589. Autenticidad que descartaron tanto los Centuriadores de Magdeburgo como Calvino. Otros protestantes buscaron una solución intermedia: base auténtica, pero muy interpolada. Hipótesis que quedó confirmada por la publicación en 1644 del texto latino de la colección mixta y en 1646 del texto griego del *Medicaeus*. Aun así, la autenticidad de las siete cartas sin interpolaciones siguió siendo muy discutida del lado protestante. Para F. C. Baur (1838) y sus discípulos eran obra tendenciosa de la segunda mitad del s. II al servicio de la idea católica del episcopado. Hubo que esperar a los estudios de Zahn (1873), de Funk (1883), de Lightfoot (1885), de Harnack y de otros, para dejar por un tiempo asentada la autenticidad de las 7 cartas del texto medio, las siete cartas atestiguadas por Eusebio[3]. En 1890 F. X. Funk probó que la falsificación de la recensión larga se debía a un interpolador apolinarista de comienzos del s. V. En 1983 Nautin atribuye la interpolación de las 7 cartas y la falsificación de otras tres a Juliano el Arriano, autor de las *Constitutiones Apostolorum (CA)*, a fines del s. IV.

Sin embargo la cuestión de la autenticidad de las 7 cartas ha seguido replanteándose. Por unos para corroborar la tesis de la au-

[2] Con un texto más simple que el de la impresión anterior y que coincide con el citado por los Padres donde el otro se desvía. Cf. BAUER-PAULSEN (Tübingen 1985), p.3.

[3] Cf. CAMELOT, SC 10 (Paris 1958), p.13-16.

tenticidad con nuevos argumentos [4]. Por otros, para combatirla. Si, el siglo pasado, Renan consideraba que *Rom* era la única carta auténtica, Völter sostuvo en 1910 que era la única inauténtica. Pero atribuye las otras a un cristiano de h.150, Teóforo, que identifica con el Peregrino protagonista de un escrito, de la segunda mitad del s. II, del satírico pagano Luciano de Samosata. (Según éste, Peregrino, en su etapa cristiana de carismático itinerante, habría escrito cartas a comunidades). Tras la apostasía de Peregrino y para salvar el prestigio de las seis cartas, fueron atribuidas a Ignacio, que habría muerto mártir en Antioquía hacia el 115. Con esta finalidad un falsificador antepuso *Rom* a la colección [5].

Weijenborg [6] ha sostenido que la recensión larga es la fuente directa tanto de la recensión media como de la corta. No admite, pues, la existencia de una recensión de las cartas anterior al 360. Para ello tiene que sostener la hipótesis de que la *HE* no es tampoco la obra de Eusebio de Cesarea, muerto el 339, sino de un falsario posterior. El autor de las cartas ignacianas sería Evagrio de Antioquía (a quien identifica con Evagrio Póntico), quien habría recibido el incentivo para inventarse las cartas de lo que dice el satírico pagano Luciano de Samosata (segunda mitad del s. II) sobre su personaje Peregrino [7]. Como señala Rius, las conclusiones de Weijenborg, que la recensión media depende literalmente de la larga, han sido recibidas con escepticismo, pues su argumentación está montada sobre una serie de falacias [8].

En 1979 Joly sostuvo la tesis de que las cartas de Ignacio eran obra de un falsario [9]. Para ello ha de atribuirle también la interpolación de Polic.*Phil* 13. Poco antes Rius Camps había comenzado a sostener que las cartas estaban adulteradas. Ambos estudios no son convincentes [10]. Presumir una falsificación obliga a consecuencias más problemáticas que la hipótesis de la autenticidad [11].

Según Rius, las cartas auténticas, escritas por Ignacio *obispo de Siria* desde Esmirna *(Rom, Tral*, Magn** y *Eph*)*, habrían sido divididas y adulteradas por un falsificador que inventó así la correspondencia desde Troas, barajando materiales auténticos con problemática más reciente. El falsificador recogió las tres cartas que circulaban por las iglesias de Asia y compuso con ellas otras tres,

[4] Cf. BROWN (Durham, N.C., 1963), p.120-141.
[5] Cf. VÖLTER (Leiden 1910), p.56-61 y 172.
[6] Cf. WEIJENBORG (Leiden 1969), p.393-411.
[7] Cf. LUCIANO, *De morte Peregrini,* 12-13 y 41-42.
[8] Cf. RIUS CAMPS, *RCatT* 2 (1977), p.40.
[9] Cf. JOLY (Bruxelles 1979), obra a la que no hemos tenido acceso directo.
[10] Cf. NAUTIN, *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 1744.
[11] Cf. BAUER-PAULSEN (Tübingen 1985), p.4.

inventando un segundo lugar de redacción, Troas, para las cartas de títulos espurios *(Philad, Smyr* y *Pol).* Luego trató de avalar su compilación interpolando la referencia en la carta de Policarpo. El auténtico Ignacio habría escrito entre los años 80 y 100 [12]. La preocupación principal del falsificador, detectable en sus interpolaciones, era el consagrar definitivamente la organización vertical de la Iglesia (obispo, presbiterio y diáconos-comunidad), amparándose en la autoridad del mártir Ignacio, a quien ha rebajado a diácono para mejor corroborar su tesis de la obediencia al obispo. El falsificador desconocía *Rom.* Ha sido un autor asiático, obispo de Filadelfia, de mediados del s. III, que se ha inspirado en la *Didascalia,* obra pseudoapostólica de principios del s. III, para apuntalar su autoridad resquebrajada por graves disensiones internas [13]. En general, el interpolador ha respetado el cuerpo de las cartas; pero introduce sistemáticamente elementos temáticos que distorsionan la eclesiología arcaica de Ignacio, haciendo desvanecer su dimensión horizontal para polarizarla en la persona del obispo como el solo representante de Dios [14]. Opinamos que esta disección de las cartas y caracterización del interpolador no está justificada. Los datos de los que arranca la construcción de Rius tienen explicaciones más sencillas. No se entiende que, tras casi dos siglos de recepción de las cartas originales, el desdoble (realizado con trabajo de filigrana) se impusiese hasta el punto de no dejar huella de la tradición textual previa.

El trasfondo teológico

Se ha discutido si Ignacio tiene en mira un doble frente adversario o está saliendo al paso a una sola línea, aunque compleja, de heterodoxia.

Corwin [15] cree que Ignacio representaba un «partido del centro» en Antioquía, entre un grupo judeocristiano esenio y un grupo docetista: «espirituales» al margen del culto comunitario. Barnard [16] presenta objeciones a la interpretación de Corwin. Ignacio arguye contra un «judeocristianismo docetista» rampante en las comunidades de Asia Menor a las que escribe. Nunca afirma la existencia de dos partidos a los que se opone. En *Magn* acusa a las mismas personas de judaismo y de docetismo. En otras usa los mismos términos cuan-

[12] Cf. Rius Camps, *RCatT* 1977, p.42-148.
[13] Cf. Rius Camps, *RCatT* 1977, p.368-370.
[14] Cf. Rius Camps (Roma 1980), p.336-343.
[15] Cf. Corwin (New Haven 1960), p.52-87.
[16] Cf. L. W. Barnard, *VigChr* 1963, 193-206.

do habla de las dos tendencias. En cambio Meinhold [17] estima más adecuado atender a los matices propios a los disidentes de cada comunidad y en *Eph* y *Magn* da un peso específico a elementos carismáticos opuestos a la estructura ministerial. Ultimamente Sumney ha argüido que los adversarios de Ignacio en Esmirna eran docetistas y en Filadelfia la cuestión quedaba en la interpretación y autoridad del A.T. [18].

El docetismo corresponde a un sincretismo griego de base dualista. Se aspiraba a una salvación puramente espiritual del alma inmortal. La doctrina de una resurrección de los muertos resultaba un contrasentido (cf. Hech 17,32). Un Dios salvador encarnado en la materialidad, con un cuerpo sujeto a pasión, muerte y corrupción, contradecía esa perspectiva espiritualista. Si se aceptaba el mensaje cristiano de salvación era depurándolo de los elementos chocantes con esa mentalidad. Ignacio enfrenta tal tergiversación de la fe desde la tradición, firmemente encarnacional y sacramental, del catolicismo siríaco. Apela a la confesión de fe tradicional que puntualiza como regla de fe contra la cristología docetista:

> Haceos los sordos cuando se os hable prescindiendo de Jesucristo, el del linaje de David, el de María, el que verdaderamente nació, comió y bebió, verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato, verdaderamente fue crucificado y murió, a la vista de los seres celestes, terrestres e infernales. El que también verdaderamente resucitó de los muertos, al haberle alzado su Padre. El Padre que también, de modo semejante, nos alzará a los que creemos en él, en Cristo Jesús, sin el cual no tenemos la verdadera vida [*Tral* 9,1-2].

Además, es probable que Ignacio esté enfrentando también un error distinto del de judaizantes y/o docetistas. El de los que condicionaban su reconocimiento de los ministerios eclesiásticos a la excelencia en dones carismáticos [19]. Ignacio pudo encontrarse en Asia con cristianos que se sentían mejor representados por un tipo de ministerio carismático como el reflejado en Ap [20].

La doctrina de la unidad [21]

No insiste en la unidad de Dios porque no tiene en perspectiva ni el politeísmo pagano ni el dualismo gnóstico. No hay más que un

[17] Cf. MEINHOLD (Wiesbaden 1979), p.19-36.
[18] Cf. SUMNEY, *JECS* 1993, 345-365.
[19] Cf. TREVETT, *JEcclH* 1983, 1-18.
[20] Cf. TREVETT, *JSNT* 1989, 117-135.
[21] Cf. CAMELOT, SC 10 (Paris 1958), p.20-45.

solo Dios, que se ha manifestado por Jesucristo su Hijo. El Dios de los cristianos es invisible, pero no incognoscible; pues se ha hecho visible para nosotros por Jesucristo:

> Sé aún más celoso de lo que ya eres. Discierne los tiempos. Está atento al que está por encima del tiempo, al intemporal, al invisible que por nosotros se hizo visible, al impasible que se hizo pasible por nosotros, al que soportó de todo por nosotros [*Pol* 3,2].

Por esto insiste en la unidad de Dios y de Cristo. El Hijo, aparecido en forma humana, ha venido del Padre (sin dejarle) y ha vuelto a El en la unidad. Los dos términos, Dios y Cristo, aparecen repetidas veces en estrecha alianza.

La voz del mártir se eleva en tono apasionado para defender la unidad de Cristo contra el docetismo judaizante, que ponía en duda la realidad de los acontecimientos históricos de la vida del Salvador. Ignacio les opone la regla de fe, a partir de fórmulas ya estereotipadas por el uso litúrgico:

> Porque nuestro Dios, Jesús el Cristo, ha sido llevado por el vientre de María, conforme a la dispensación (οἰκονομίαν) de Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo. Nació y fue bautizado para purificar el agua por la pasión [*Eph* 18,2].

En *Smyr* 1,1-2 encontramos otra fórmula credal, más desarrollada y marcada por la polémica antidocetista. Ignacio insiste en la verdad de la «carne» de Cristo. Pero Cristo es también «espíritu»: una realidad sobrehumana (naturaleza divina), que le une a su Padre. Hijo de María, es también Hijo de Dios, Dios mismo. Los sufrimientos de su carne son denominados sufrimientos de Dios. Jesús, engendrado como hijo de María, es también ingénito, impasible, intemporal, invisible, en virtud de su esencia divina. La divinidad de Cristo es considerada en su resurrección gloriosa. Pero este Cristo preexistía. Estaba ya antes de los siglos junto al Padre. Es el pensamiento del Padre, que al encarnarse sale del silencio de Dios.

La unidad de Cristo con el Padre fundamenta la unidad del cristiano con Cristo. Jesús, «carne» y «espíritu», es la vida del cristiano. Este debe, por la fe y la caridad, unirse al Cristo de carne y espíritu, a su humanidad y divinidad, a su muerte y resurrección: todo el misterio de la encarnación redentora. También la vida exterior del cristiano, su carne, debe manifestar el espíritu de Cristo, que habita en él. Toda la vida del cristiano debe tender a imitar y reproducir esta unidad de carne y espíritu realizada en Cristo, esa misteriosa unidad de Cristo con el Padre.

Sobre este tema de la unidad del cristiano con Cristo se desarrolla el misticismo de Ignacio. Emerge de ahí el ideal de la imitación de Cristo *(Philad* 7,2). La imitación consiste no sólo en la observancia de la ley moral y en la vida de acuerdo con las enseñanzas de Cristo, sino también en conformarse uno mismo particularmente a su pasión y muerte:

> Permitidme ser un imitador de la pasión de mi Dios. Que si alguno lleva a Dios en sí, entienda qué es lo que quiero, y se compadezca de mí al saber lo que me angustia [*Rom* 6,3].

Concibe el martirio como la perfecta imitación de Cristo. La muerte es el medio de encontrar a Cristo, que es el camino que conduce a Dios:

> Escribo a todas las iglesias y les dejo bien claro que voy de buen grado a morir por Dios, si es que vosotros no lo impedís. Os ruego que no tengáis conmigo una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las bestias, por las que podré alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios y he de ser molido por los dientes de las bestias para que resulte puro pan de Cristo [*Rom* 4,1].

Con el tema de la imitación y la unidad, armoniza el de la inhabitación de Cristo. La divinidad de Cristo habita en los cristianos como en un templo. Ignacio está tan inspirado por esta idea que acuña nuevas palabras para expresarla *(theophoroi, christophoroi, naophoroi).* El mismo se denomina Teóforo.

De aquí se sigue el estar con Cristo. Los cristianos sólo realizan esta unidad cuando hacen uno con su obispo mediante la fe, la obediencia y, en particular, mediante la participación en el culto divino. No reconoce una independencia individualista en la vida espiritual o en la unión mística con Cristo. Su misticismo brota del culto litúrgico. Su terminología depende de símbolos y frases tomadas de la liturgia.

La unidad de los cristianos con Cristo se traduce por la unidad de los cristianos entre sí, unidad de la Iglesia. Los orgullosos herejes, que niegan el don de Dios, son también los que se separan de la comunidad, del obispo y del altar. La Iglesia, en cambio, es unidad de fe y de vida, comunidad de amor de la que Jesucristo es principio y ley. Esta unidad se expresa en un organismo visible, provisto ya de la organización jerárquica necesaria para su funcionamiento. Las cartas de Ignacio son el primer testimonio de la conjunción y consolidación de la triple jerarquía: episcopado monárquico, presbiterado y diaconado:

> Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles. Respetad a los diáconos como mandamiento

de Dios. Que no se haga sin el obispo nada de lo que atañe a la iglesia. Considerad sólo legítima la eucaristía que sea presidida por el obispo o quien él mismo encargue. Donde aparezca el obispo, esté allí la multitud congregada (πλῆθος). Lo mismo que donde esté Cristo Jesús, allí está la Iglesia Católica. No es lícito ni bautizar ni celebrar el ágape prescindiendo del obispo. Lo agradable a Dios es lo que aquél apruebe, a fin de que todo lo que se haga sea seguro y legítimo *(Smyr* 8,1-2).

La multitud (πλῆθος) puede subir al grado de ἐκκλεσία sólo en unión con el obispo. La calificación καθολικὴ ἐκκλεσία aparece aquí por primera vez en la literatura cristiana. Ha sido interpretada en sentido espacial, como «universal», por la contraposición que traza el texto entre la iglesia del obispo (la particular) y la Iglesia de Cristo (la universal). Sin embargo hay razones para pensar que se trata de la plena realización escatológica a la que la Iglesia debe tender [22].

Desde la concepción de la Iglesia como una realidad espiritual con Dios o Cristo como obispo invisible, llega Ignacio a la justificación del episcopado monárquico, al colocar al obispo como cabeza de la Iglesia visible haciendo las veces de Dios o de Cristo [23]. En la cúspide está el obispo, representante de Dios, cuya autoridad deriva de la misión de los apóstoles; pero que es sobre todo imagen del Dios invisible (τύπος Θεοῦ). Es un episcopado monárquico quien preside las comunidades. Pero vemos al obispo rodeado de sus presbíteros y diáconos. El obispo preside como representante de Dios o de Jesucristo, los presbíteros forman el senado apostólico, y los diáconos se hacen cargo de los servicios de Cristo *(Magn* 6,1; *Tral* 2,1-3,2).

La unidad de los cristianos entre sí y con Cristo encuentra su expresión, al mismo tiempo que su alimento, en la εὐχαριστία, sacramento de la unidad. Es la conmemoración litúrgica de la Cena del Señor. Esta comida es un sacrificio, que reúne a los fieles alrededor del obispo con el presbiterio y los diáconos *(Philad* 4) como alrededor de un solo altar, símbolo visible de la única Iglesia, agrupada alrededor del único Cristo, hijo del Padre único *(Magn* 7,2). La Eucaristía une entre sí a los cristianos, porque une a los fieles a la carne y a la sangre del Señor. Es antídoto contra la muerte *(Eph* 20,2), que comunica al cristiano la vida de Cristo. Ignacio coincide con la tradición joánica en el estrecho acoplamiento de la cristología a la eucaristía. Se ha nutrido del mismo trasfondo espiritual [24].

[22] Cf. PIZZOLATO, *RSRL* 1967, 371-385.
[23] Cf. MEINHOLD (Wiesbaden 1979), p.59.
[24] Cf. WEHR (Münster 1987), p.367-368 y 31-36.

5. EL PASTOR DE HERMAS

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1052; WHITTAKER, M., *Der Hirt des Hermas.* GCS (Berlin 1956); JOLY, R., *Hermas. Le Pasteur.* SC 53 (Paris [3]1985).

Estudios: BARNARD, L. W., «Hermas, the Church and Judaism», en *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (Oxford 1966), 151-163; BAUCKHAM, R. J., «The great Tribulation in the Shepherd of Hermas», *JThS* 25 (1974), 27-40; BROX, N., *Der Hirt des Hermas.* KAV 7 (Göttingen 1991); DIBELIUS, M., *Der Hirt des Hermas.* HNT Erg. IV (Tübingen 1923); «Die Offenbarungsträger im "Hirten" des Hermas», en *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze,* II (Tübingen 1956), 80-93; GIET, ST., *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas* (Paris 1963); HENNE, PH., *L'unité du Pasteur d Hermas. Tradition et rédaction.* CRB 31 (Paris: Gabalda 1992); LEUTZSCH, M., *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas".* FRLANT 150 (Göttingen 1989); LIEBAERT, J., *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques* (Gembloux 1970); MARTÍN, J. P., «Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaismo», *VetChr* 15 (1978), 295-345; PERNVEDEN, L., *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas.* StThL 27 (Lund 1966); PETERSON, E., «Kritische Analyse der fünften Vision des Hermas», en *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* (Rom-Freiburg 1959), 271-285; REILING, J., *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate.* SpNovTest 37 (Leiden 1973); VIELHAUER, PH., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlin-New York 1975).

Un apocalipsis parenético

Aunque no hay un género único en toda la obra, se puede catalogar como apocalipsis. Corresponden al género el discurso en primera persona, la narración de visiones y éxtasis, la entrada en escena de *angeli interpretes,* la carta celeste. Encajan dentro del género las alegorías y también la parenesis; pero esta obra no trata de desvelar ni el futuro escatológico ni el mundo trascendente [1], sino de transmitir una amonestación a penitencia.

[1] Cf. VIELHAUER (Berlin-New York 1975), p.518-519.

Valoración antigua

S. Ireneo *(AH* IV 20) lo cita como Escritura y esto lo recuerda también Eusebio *(HE* V 8). Clemente Alejandrino da unas diez citas del libro, siempre aceptando su carácter de revelación; pero sin decir nada sobre quién era Hermas. Orígenes cita con frecuencia el libro, que considera muy útil y divinamente inspirado *(ComRom* XVI 4); pero lo separa cuidadosamente de los escritos canónicos y acepta que el lector, si quiere, lo rechace.

El llamado Canon Muratoriano (fines del s. II) descarta su canonicidad por ser obra reciente, de un hermano del papa Pío. Lo admite para la lectura privada.

Tertuliano (s. II/III), en su *De oratione*, reconoce su influencia en prácticas litúrgicas. Más tarde, en su etapa montanista, lo combate. La controversia montanista pudo contribuir a desacreditarlo. Los montanistas chocaban con su reconocimiento de la penitencia eclesiástica. Los antimontanistas con el carácter profético del mensaje de Hermas.

Ya en el s. IV, Eusebio *(HE* III 3) recuerda la disparidad que se había dado en su valoración o no como libro canónico. Nota que escritores eminentes lo habian usado y juzgaron útil para la instrucción catequética [2].

Hermas

Sobre el autor disponemos sólo de los datos que podemos entresacar de la obra. Es un liberto, desafortunado en su matrimonio, con serios problemas con sus hijos [3], propietario y acaso empresario venido a menos. No se sitúa en ninguna de las categorías eclesiásticas (presbítero, diácono, profeta, maestro) que menciona en su obra. Habla por su propia autoridad como visionario y desde su propia responsabilidad; aunque se cuida de integrar eclesiásticamente esta forma doctrinal extraordinaria en el área de competencia de las autoridades eclesiásticas tradicionales [4].

[2] Cf. BARNARD (Oxford 1966), p.151-152.

[3] LEUTZSCH (Göttingen 1989), p.59-62, destaca que Hermas es interpelado en su papel como *paterfamilias* y que otras estructuras romanas proveen un cuadro de interpretación para contenidos del Pastor. La comunidad está en camino de expansión, que empuja fuera de lo cristiano, y la «casa» vale, al menos, como un lugar apropiado para una vida en pureza moral.

[4] Cf. BROX (Göttingen 1991), p.15-22.

Contenido

El libro aparece distribuido en tres partes bien diferenciadas: las 5 *Visiones*, los 12 preceptos *(Mandata)* y las 10 parábolas *(Similitudines)*.

En las Visiones entra en escena una Anciana que se aparece a Hermas y le amonesta a penitencia, a él y más aún a sus hijos *(Vis* I). Un año después la misma Anciana transmite a Hermas una carta celeste, que denuncia los pecados de sus hijos y de su mujer. Se anuncia el perdón a todos los pecadores que se arrepientan antes de un día fijado como límite. La Anciana le da un recado para los que presiden la iglesia. Luego un ángel, en sueños, le explica que la Anciana no era la Sibila sino la Iglesia, creada antes de todo y por quien se hizo el mundo. A Hermas se le encarga que haga dos copias del librito: una para Clemente, que habrá de enviarlo a otras ciudades, y otra para Grapté, que dará aviso a viudas y huérfanos. Hermas habrá de leerlo en la misma ciudad con los presbíteros que presiden la iglesia *(Vis* II). En una nueva visión, la Anciana le hace ver una gran torre, que seis jóvenes construyen sobre el agua con piedras cuadradas, traídas por miríadas de hombres; pero muchas, estropeadas, rotas o redondeadas, quedaban sin utilizar. Le explica que la torre en construcción es ella misma, la Iglesia. Las piedras bien encajadas son los apóstoles, epíscopos, doctores, diáconos, que han ejercido bien su ministerio (13,1). Otras, los mártires, justos, neófitos y fieles. Las dejadas cerca son los pecadores dispuestos a penitencia. Las desechadas lejos, los inicuos, viciosos, renegados, impenitentes. A todos se les abre la posibilidad de penitencia. El fin llegará cuando concluya la construcción de la torre, que será pronto *(Vis* III). La *Vis* III va dirigida a catecúmenos, pues su entera preocupación es mostrar cómo los hombres pueden acceder a la Torre, e.d., a la comunidad eclesial. El interés del pastor es exhortar a los catecúmenos a apresurar su conversión [5]. Veinte días después, Hermas tropieza en su camino con un monstruo grande como una ballena; pero que le deja pasar. Entonces le sale al encuentro una joven novia de cabello blanco en la que reconoce a la Iglesia. Esta le explica que el monstruo prefigura una gran prueba que está por llegar *(Vis* IV) [6].

La primera parte de la obra *(Vis* I-IV) se dirige a los catecúmenos. La segunda *(Vis* V-*Sim)* se vuelve hacia los bautizados. Los

[5] Cf. HENNE (Paris 1992), p.105-106.

[6] BAUCKHAM, *JThS* 1974, 27-40, observa que el apocalipticismo judío ponía el énfasis en el aspecto destructivo de la gran prueba, como juicio del impío. El papel central y positivo dado al sufrimiento en la Iglesia es el cambio distintivo que caracteriza la primitiva apocalíptica cristiana y que Hermas representa fielmente.

mensajes de penitencia, el dirigido a los catecúmenos *(Vis* II) y el destinado a los bautizados *(Mand* IV), se complementan [7].

La *Vis* V caracteriza como revelaciones los preceptos y parábolas que siguen. Con ello el autor da un encuadre apocalíptico a su contenido de notificaciones no siempre «apocalípticas». Entra en casa de Hermas un hombre de aspecto glorioso con traje de pastor, que dice haber sido enviado por el más venerable de los ángeles para vivir con él el resto de sus días. Es, pues, su ángel de la guarda, oficio distinto del de portador de revelación, pero que le manda escribir los preceptos y parábolas. Es el Pastor, el ángel de la penitencia *(Vis* V) [8].

El primer precepto es la fe en el Dios creador, temerle y ser continente *(Mand* I). Hay que mantenerse en la simplicidad y la inocencia *(Mand* II). Amar la verdad *(Mand* III). Guardar la castidad. Hay obligación de repudiar al consorte adúltero; pero también de reconciliarse una vez que se arrepienta. Es exacto que no hay más penitencia que la bautismal; pero el Señor, compadecido, ha instituido esta nueva y única llamada a penitencia para los cristianos pecadores (31,1-6). Las segundas nupcias no son pecado *(Mand* IV). La paciencia abre espacio al Espíritu Santo y la cólera al diablo *(Mand* V) [9]. El Pastor le habla de la vía recta de la justicia y la tortuosa de la injusticia. Con el hombre hay un ángel de la justicia, en quien hay que confiar, y un ángel del mal que hay que discernir por sus obras *(Mand* VI). Hay que temer a Dios haciendo el bien y temer las obras del diablo *(Mand* VII). Hay también dos clases de continencia: abstenerse del mal y no abstenerse del bien *(Mand* VIII). No dudar de Dios en la oración *(Mand* IX). Hay que alejarse de la tristeza, que es hermana de la duda y de la cólera y arroja al Espíritu Santo *(Mand* X). El *Mand* XI es testigo de la intrusión de la adivinación pagana en la Iglesia y de su competición con la profecía cristiana. Evoca un ministerio profético abierto a todos los fieles y sujeto a prueba por los mismos fieles [10]. El *Mand* XII expone la doctrina de los dos deseos, el bueno y el malo. Hermas es encargado del ministerio de la penitencia. El ángel de penitencia ha sido enviado para estar con los penitentes y darles el poder de triunfar.

[7] Cf. HENNE (Paris 1992), p.139-141.

[8] El Pastor se presenta a los lectores en los tres papeles de Intérprete, Angel de la guarda y Angel de la penitencia. La concurrencia de las tres actividades queda clara en *Mand* III. Cf. DIBELIUS, II (Tübingen 1956), 80-93.

[9] MARTÍN, *VetChr* 1978, p.337, nota que la pneumatología de Hermas abraza tres campos, cada uno con origen diverso: 1. El Espíritu creador, potencia de Dios; 2. El Espíritu donado a la carne del hombre; 3. Los «dos espíritus», de Dios y del demonio.

[10] Cf. REILING (Leiden 1973), p.171-173 y 11-12.

La primera parábola enseña que nuestra ciudad futura queda lejos de la presente. Hay que habitar en ésta como en tierra extranjera *(Sim* I). El olmo y la parra sirven de parábola de la solidaridad del rico y el pobre *(Sim* II). Los justos y pecadores en este mundo son como los árboles sin hojas en invierno, que no se distinguen *(Sim* III). En cambio, en el otro mundo serán como los árboles frondosos y los secos en verano *(Sim* IV). El ayuno grato a Dios es guardar los mandamientos. Se explica la parábola del esclavo que ha cuidado esmeradamente el viñedo y a quien el amo hace coheredero de su hijo. El amo es el Creador, el hijo es el Espíritu Santo y el esclavo es el Hijo de Dios: la carne en que tomó morada el Espíritu Santo y que le sirvió de lleno. También a nuestra carne ha venido el Espíritu *(Sim* V). El ángel de la voluptuosidad y el error pastorea a ovejas para quienes ya no hay penitencia, porque han apostatado (62,3), y otras corrompidas, para quienes aún hay esperanza. El ángel del castigo es quien las pastorea por los caminos largos y duros de la penitencia *(Sim* VI). Es quien atribula a Hermas para lograr que los suyos se arrepientan *(Sim* VII). Sigue la parábola de la distribución de los ramos de sauce y su diferente estado al ser devueltos. El sauce es la ley de Dios. El que distribuye es el Hijo de Dios. El ángel grande y glorioso es Miguel (69,2-3). Los ramos secos son los apóstatas, que no han hecho penitencia. Los otros, diversos grados de pecadores, penitentes y fieles *(Sim* VIII). El Espíritu Santo, que ha hablado bajo la figura de la Iglesia, es el Hijo de Dios (78,1). En la construcción de la torre sobre roca se hace una pausa para examinar las piedras que aún pueden ser aprovechadas en la construcción (si hacen penitencia) *(Sim* IX). Recomendaciones finales del Angel que se le aparece con el Pastor a su lado *(Sim* X).

Hermas trata de problemas prácticos de la vida de la Iglesia más que de sutilezas doctrinales [11], entre las que a veces se pierde. Es el caso de su cristología angélica y adopcionista, así como de su binitarismo. Binitarismo en la identificación del Espíritu, el Hijo de Dios y el primero de los Angeles. Adopcionismo en la carne (humanidad) del Siervo que sirvió tan bien al Espíritu que mereció ser reconocido como heredero. Si bien el texto de la sumisión de la carne al espíritu en *Sim* V cobra un alcance general y se aplica a todos los cristianos [12]. La lección de moral de los preceptos y parábolas es una enseñanza muy didáctica, más que un mensaje profético. La religión de

[11] Cf. BARNARD (Oxford 1966), p.158.

[12] Sin embargo, HENNE (Paris 1992), p.154-161, trata de mostrar que la contradicción en la cristología de Hermas es más aparente que real y sostiene que no hay una cristología adopcionista ni binitarismo.

los preceptos se remite explícitamente a un monoteísmo moral idéntico al del A.T. [13].

Hay una doble visión de la Iglesia: En la *Vis* III propone la comunidad cristiana como el objetivo ideal por alcanzar y en la *Sim* IX muestra la Iglesia tal como es, compuesta por pecadores. La *Vis* III ofrece una imagen sincrónica de la Iglesia como asamblea litúrgica con sus ministros. En la *Sim* IX opta por una imagen diacrónica de una Iglesia fundada sobre el testimonio y el martirio de las generaciones precedentes [14]. Sin embargo no hay que apurar la distinción entre la Iglesia ideal y la empírica, o el prototipo y la imagen; pues puede tratarse de una misma Iglesia, la oculta y la manifiesta. Una Iglesia en tres estadios: preexistente, existente o manifestado, y escatológico. La transición al estadio manifiesto queda indisolublemente ligada con la manifestación del Hijo de Dios que es el fundamento eterno de la Iglesia [15].

¿Unidad literaria?

En el códice Sinaítico (s. IV) siguen al N.T. *Bern* y el Pastor de Hermas (desde la *Vis* I 1 al *Mand* IV 3,6). El comienzo de la *Vis* V tiene un título particular. Un códice repartido entre el Monte Athos y Leipzig (G o A), del s. XIV/XV, contiene fragmentariamente *Vis* I 1 a *Sim* IX 30,2. La ausencia de *Vis* I-IV en los papiros (salvo el PAmherst y acaso 2 POxy), en el Michigan Codex, en la versión copta [16] y el inicio de la *Vis* V en las versiones latinas, indican que circuló un libro llamado «Pastor» independientemente de las cuatro visiones previas [17].

La obra muestra una combinación confusa de tradiciones muy diversas, que el mismo que las utiliza no acaba de comprender. Ya intérpretes del s. XIX dudaron de la unidad literaria [18].

Giet ha propuesto la distribución en tres autores, tres teologías y tres épocas. El primero, que se da el nombre de Hermas, cuenta sus visiones, que anuncian como próxima la prueba por venir y predica la penitencia en nombre de la Iglesia. Las *Visiones* datarían del primer cuarto del s. II. El segundo autor, el Pastor de la *Sim* IX, le toma el relevo con fines sobre todo teológicos. Cumple su ministerio penitencial en nombre del Hijo de Dios, durante la pausa que ha inte-

[13] Cf. LIEBAERT (Gembloux 1970), p.187.
[14] Cf. HENNE (Paris 1992), p.165.
[15] Cf. PERNVEDEN (Lund 1966), p.294-295.
[16] Cf. JOLY, SC 53 (Paris [3]1985), p.61.
[17] PETERSON (Rom-Freiburg 1959), p.271.
[18] Cf. DIBELIUS (Tübingen 1923), p.420.

rrumpido la edificación de la Torre. El testimonio del Muratoriano, debidamente cribado, puede ser retenido para esta parábola: en tiempos del papa Pío (h.140-150). La Iglesia que aquí se expresa está ya cronológicamente alejada de sus orígenes. No es sorprendente encontrar algo de subordinacionismo, pues es también el caso de su contemporáneo Justino. Por fin el Pseudo-Pastor, que ocupa la escena a lo largo de los preceptos y de las otras parábolas. Si bien rechaza la doctrina del Hijo de Dios del Pastor, como no puede suprimirla la incorpora a su obra, que es de tendencia adopcionista y judeocristiana. El falso profeta del *Mand* XI, que halaga a sus oyentes, supone una problemática anterior al profetismo del movimiento montanista. Giet sitúa por ello a este tercer autor en los años 160-170 a más tardar [19].

Las citas occidentales de antes del 200 comienzan con la *Vis* V —lo que favorece la tesis de Giet—, pero la traducción latina del s. II presenta el texto completo. Los testimonios orientales, la mayoría de Egipto, de los s. II al IV muestran que el *Pastor* se conocía completo. Es poco verosímil la difusión de textos de más en más largos con una teología cada vez diferente como pensaba Giet. Las diferentes versiones no atestiguan la existencia de varios esbozos, cada vez más completos, antes de la gran obra final, sino más bien adaptaciones ulteriores [20]. Aun reconociendo que, desde un punto de vista literario, el documento no es uniforme y que el autor ha adoptado material de diferentes esferas de tradición, no es necesario suponer tres autores distintos [21].

Es probable que el mismo autor compusiese primero el libro de las Visiones (*Vis* I-IV) y posteriormente el de los Preceptos y Parábolas, añadiendo *Sim* IX y X al juntar los dos [22]. La composición de la obra puede haber durado 30 ó 40 años. Hermas combate (*Sim* V 7; IX 22) falsas especulaciones de maestros acreditados en la Iglesia; pero no hay indicación de que conozca el gnosticismo en sus formas más desarrolladas. Hermas es menos riguroso que los montanistas e ignora las enseñanzas peculiares de esta secta. Su libro refleja una fluidez de doctrina y práctica anterior al enfrentamiento de la Iglesia con las grandes herejías. Por eso se puede situar su obra entre el fin del s. I y hacia el 135 [23].

[19] Cf. GIET (Paris 1963), p.291-293 y 303-305.

[20] Cf. HENNE (Paris: Gabalda 1992), p.43-44 y 65.

[21] Cf. PERNVEDEN (Lund 1966), p.292-293, quien considera que el mensaje que unifica todo el texto, tan heterogéneo por sus diversos materiales, como es corriente en los apocalipsis, es su concepto de la Iglesia.

[22] Cf. VIELHAUER (Berlin-New York 1975), p.517.

[23] Cf. BARNARD (Oxford 1966), p.154-156.

Doctrina de la penitencia

Las interpretaciones sobre la doctrina penitencial de Hermas, pueden distribuirse, como hace Joly, en tres propuestas básicas:

1. El «jubileo» de Hermas. Se ha sostenido que un rigorismo intransigente era lo corriente en la Iglesia entre el 100 y el 140. No había penitencia postbautismal por la irremisibilidad de los pecados cometidos después del bautismo (cf. Heb 6,4-8; 10,26-31; 12,16-17; 1 Jn 3,6). Hermas es el primero en reaccionar contra este rigorismo; pero queda imbuido por él. Se precisa una revelación celeste para afirmar la posibilidad de una penitencia postbautismal. Sin embargo Hermas la considera una concesión excepcional, una especie de jubileo a fecha fija. Tras lo cual se volverá al rigorismo anterior.

2. Una serie de teólogos católicos, como D'Ales, Galtier, Poschmann y Rahner, coincidieron en denunciar la teoría anterior como falsa. Hermas no innova en material penitencial, sino que apremia a la disciplina penitencial por la inminencia de la Parusía.

3. Joly propone una teoría intermedia, sustentada ya por Amann en el *DThC.* Es falso que la Iglesia primitiva haya elevado al rango de doctrina oficial el rigorismo intransigente; pero es también difícil sostener que no existió nunca. Se afirma en apócrifos como el *Evangelio de los Egipcios, Hechos de Pedro con Simón, Hechos de Tomás, Hechos de Pablo y Tecla.* Sin pasar a discutir el testimonio de Heb, que puede entenderse como exageración pastoral. Hermas es incomprensible si no se admite que lucha contra el rigorismo. Tal como él presenta las cosas, la penitencia postbautismal es una innovación que es encargado de anunciar. Es probable que esté buscando un compromiso entre dos tendencias. Hermas vincula la doctrina rigorista de la exclusividad de penitencia y remisión de pecados en el bautismo con la confianza de que la misericordia de Dios alcanza también a los pecadores bautizados y les concede la penitencia postbautismal, una única oportunidad y en plazo breve [24]. Proclama la posibilidad de la penitencia postbautismal, pero encerrándola en los límites de un jubileo excepcional: penitencia a fecha fija, mientras se construye la Torre, que será concluida pronto. La concepción de Hermas no era viable. En el 170 Dionisio de Corinto suprime la fecha fija y readmite a todo pecador, cualquiera sea su pecado, si hace penitencia.

El pensamiento de Hermas es incoherente sobre el alcance de su penitencia. A veces parece negar el beneficio del jubileo a los após-

[24] BROX (Göttingen 1991), p.476-485, entiende que Hermas quedaría más del lado de los maestros rigoristas que de la práctica anterior de la iglesia romana de admitir repetidamente a penitencia a los pecadores postbautismales.

tatas. Su vacilación no alcanza sino a este pecado. No conoce los tres pecados irremisibles (apostasía, homicidio, adulterio) de Tertuliano montanista. También esta contradicción de Hermas puede deberse a que había en su tiempo disparidad sobre la readmisión de los apóstatas.

Hermas insiste en que sólo Dios remite los pecados; pero el perdón divino requiere un arrepentimiento que debe ir acompañado de expiación, que puede proceder del arrepentido mismo o del ángel del castigo, que inflige diversas penas en esta vida. Lo que corresponde a la jerarquía eclesiástica es dar a conocer la oportunidad de penitencia y exhortar al arrepentimiento. Hermas atestigua el hecho de la reconciliación eclesiástica. Condición necesaria, aunque insuficiente, del perdón divino, puesto que Hermas se dirige también a diferentes categorías de pecadores que siguen en la Iglesia [25].

[25] Cf. JOLY, SC 53 (Paris [3]1985), p.22-30.

CAPÍTULO II

APOCRIFOS NEOTESTAMENTARIOS

La denominación convencional «apócrifos neotestamentarios» [1] engloba una literatura muy heterogénea, que sólo artificialmente se puede clasificar con los cuatro géneros literarios del N.T. Son textos depreciados desde la época patrística hasta hace pocos años. Se los consideraba derivaciones secundarias y tardías de los escritos neotestamentarios, producidas 1) por la devoción popular y su curiosidad por narrar más sobre los personajes neotestamentarios; 2) por el interés de la propaganda herética en crear escritos pseudoapostólicos que contuviesen claramente las enseñanzas sectarias. Se admitía la importancia de esta literatura por reflejar las tensiones y tendencias dentro del cristianismo del tiempo real (no ficticio) de su composición y también por su influjo histórico en la piedad popular y diversas manifestaciones artísticas. Se admitía que los textos podían integrar ocasionalmente materiales primitivos muy difíciles de discernir.

La llamativa sucesión de descubrimientos recientes de nuevos documentos, entre otros los códices de Nag Hammadi (NHC), y la influencia de la tesis de W. Bauer sobre el pluralismo radical del cristianismo primitivo (sólo en el s. II habría comenzado la delimitación de ortodoxia y herejías), ha provocado un vuelco en el interés por esa documentación. Se ha argüido (H. Koester) que históricamente hay apócrifos, a los que se atribuye una composición temprana, tan válidos como los escritos neotestamentarios más antiguos para reconstruir los orígenes del cristianismo. De aquí han podido arrancar campañas de divulgación de «otro Jesús», un Jesús esotérico, contrapuesto al Jesús de la Iglesia [2].

1. EVANGELIOS APOCRIFOS

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: SANTOS OTERO, A. DE, *Los Evangelios Apócrifos,* BAC 148 (Madrid [8]1993); STROKER, W. E., *Extracanonical Sayings of Jesus.* SBL RBSt 18 (Atlanta 1989); TISCHENDORF, K. VON, *Evangelia*

[1] Cf. JUNOD, *Apocrypha* 1993, 17-46. Critica el concepto y las definiciones dadas por Schneemelcher en 1959 y 1987.

[2] Cf. la solapa editorial del libro de Vidal (Barcelona 1991), que presenta: «La versión esotérica de la vida y las enseñanzas de Cristo, que el Imperio romano y la Iglesia oficial intentaron proscribir...».

Apocrypha (Leipzig [2]1876 = Hildesheim 1966); ERBETTA, M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento.* I-IV (Torino 1966-1981); HENNECKE, E.-SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung.* I. *Evangelien* (Tübingen [3]1959); MORALDI, L., *Apocrifi del Nuovo Testamento.* I-II (Torino 1971); *Dichos secretos de Jesús* (Salamanca 1989); SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung.* I, *Evangelien* (Tübingen [5]1987); SIERRA, P., *Evangelios Apócrifos* (Barcelona 1989); VIDAL, C., *Los Evangelios gnósticos* (Barcelona 1991).

Estudios: BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen [2]1964); CULLMANN, O., «Kindheitsevangelien», en *Hennecke-Schneemelcher* (Tübingen [3]1959), 277-279; DEWEY, A. J., «Time to Murder and Create: Visions and Revisions in the Gospel of Peter», en CAMERON, R. (ed.), *The Apocryphal Jesus and Christian Origins.* Semeia, 49 (Atlanta 1990), 101-127; HOFIUS, O., «Versprengte Herrenworte», en SCHNEEMELCHER, I (Tübingen [5]1987), 76-79; KLIJN, A. F. J., *Jewish-Christian Gospel Tradition.* SpVigChr 17 (Leiden: E. J. Brill 1990); JEREMIAS, J. (†)-SCHNEEMELCHER, W., «Fragmente unbekannter Evangelien», en SCHNEEMELCHER (Tübingen [5]1987), 80-89; JUNOD, E., «"Apocryphes du Nouveau Testament": une apellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher», *Apocrypha* 3 (1993), 17-46; KOESTER, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London/Philadelphia, Pa., 1990); «Une production de la communauté chrétienne: les paroles du Seigneur», en KOESTER, H.-BOVON, F., *Genèse de l'Écriture chrétienne* (Turnhout 1991), 23-58; «Évangiles apocryphes et évangiles canoniques», en KOESTER-BOVON (Turnhout 1991), 59-106; PUECH, H. CH., «Gnostische Evangelien», en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen [3]1959), 158-271; SCHNEEMELCHER, W., «Einleitung», en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen [3]1959), 41-51; «Einleitung», en SCHNEEMELCHER (Tübingen [5]1987), 65-75; TREVIJANO, R., «Pilato», *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 2799-2801; VIELHAUER, PH., «Judenchristliche Evangelien», en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen [3]1959), 75-108.

En la tradición antigua de dichos o hechos de Jesús, fuera de los evangelios canónicos, podemos distinguir: *a)* Textos (en parte sólo fragmentos de obras perdidas) que pueden corresponder a los estadios más antiguos de la tradición cristiana. Hay que determinar en cada caso cuál puede ser su relación con los canónicos y dónde se colocan en la historia de la tradición de Jesús de los siglos I y II. Es el caso de los *Agrapha* y de fragmentos de evangelios desconocidos; *b)* Hay otro grupo de textos en los que parece claro que guardan relación con los evangelios canónicos; pero cuyo material ha sido desarrollado en líneas teológicas muy determinadas. Es el caso del *Evangelio de Tomás (EvTom)* copto, los evangelios judeocristianos, el *Evangelio de Pedro (EvPe)* y el *Evangelio de los Egipcios (EvEg).*

Hay quienes sostienen que el *EvPe* (con relatos de la pasión, la guardia en la tumba y la resurrección) no sólo acarrea alguno de los materiales evangélicos más tempranos, sino que puede tener en su redacción final una composición cronológicamente equivalente a Mc [3]. Se arguye que el *EvPe* se inscribe mucho más a menudo que los canónicos en la perspectiva de una referencia escriturística; pero, a diferencia de Mt y Justino, sin tratar de demostrar la existencia de una correspondencia exacta entre la profecía y su cumplimiento. Esto implica el presupuesto de que al principio había sólo la convicción expresada en 1 Cor 15,3-5 y luego (los canónicos) se sintió la necesidad creciente de historizar ese relato [4]. Nos parece más verosímil la explicación alternativa tradicional. Si hubo al comienzo una «reseña histórica», crecientemente ampliada con materiales escriturísticos, el *EvPe* aparece como relato secundario. *c)* Una tercera serie de documentos se diferencian tanto de los evangelios canónicos, que, aunque lleven el título de evangelio, sólo se pueden asimilar al género evangelio en la medida en que los motiva decisivamente la referencia a la persona de Jesús y ofrecen su contenido como mensaje salvífico. Buena muestra es el *Evangelio de Felipe (EvFel)*; *d)* Puesto peculiar ocupan los documentos que se presentan como «Diálogos», vinculados a apariciones del Resucitado. Hacen uso de un material de «dichos» más antiguos y se apropian también de modelos griegos. Fueron sobre todo los gnósticos los creadores de este género peculiar; *e)* Por último, las obras caracterizadas por el afán de completar relatos anteriores. A partir del s. II *(Protoevangelio de Santiago, Protoev)* comienza la producción de textos que tratan de colmar las lagunas dejadas por las narraciones canónicas. El centro de interés puede ser la infancia de Jesús *(Evangelio Eclesiástico de Tomás)* o la pasión y resurrección (literatura de Pilatos, *Evangelio de Nicodemo, Evangelio de Bartolomé)* [5].

«Agrapha» y Fragmentos de evangelios

Un «agraphon» es un dicho atribuido al Jesús terreno, que no nos ha sido transmitido por los evangelios canónicos. No entran aquí ni los discursos atribuidos al Resucitado ni los que autores cristianos primitivos consideran «palabra del Señor» al atribuir al Cristo preexistente o al Resucitado expresiones proféticas del A.T. o enseñanzas del Apóstol. Tampoco las citas libres de dichos canónicos. Así

[3] Cf. Dewey, en Cameron (Atlanta 1990), p.124.
[4] Cf. Koester, en Koester-Bovon (Turnhout 1991), p.92-95.
[5] Cf. Schneemelcher, en Schneemelcher, I (Tübingen [5]1987), p.65-66.

mismo se excluyen las frases atribuidas a Jesús en relatos legendarios. Se trata más bien de dichos del tipo de los recogidos por los Sinópticos, excluyendo los que se reconocen como creaciones posteriores *(lógia* gnósticos del *EvTom*, mandeos, talmúdicos, maniqueos y aun islámicos). A veces se ve claramente que son proverbios atribuidos a Jesús (cf. Hech 20,35) o combinaciones de dichos ya conocidos *(EvTom* 48 y 102). Jeremias reducía a 18 los agrapha que podrían integrarse en el cuadro de la tradición recogida por los Sinópticos. Hofius piensa que aún sobran la mitad y en definitiva sólo da cuatro como inobjetables desde un punto de vista histórico tradicional. En cuanto a cuáles pueden ser dichos auténticos de Jesús, se queda preferentemente con estos tres [6]:

> Quien esté cerca de mí, está cerca del fuego. Quien esté lejos de mí, está lejos del Reino *(EvTom* log. 82).
>
> (Quien hoy) queda lejos (os) quedará mañana (cerca) (Pap. Ox. 1224).
>
> Nunca estéis contentos, sino cuando miréis a vuestro hermano con amor *(EvHeb:* citado por Jerónimo, *In Ephes* 5,4).

El criterio de «autenticidad» no hace justicia a los dichos extracanónicos de Jesús. El problema esencial es saber cuál es el lugar histórico de un *logion* y de qué modo puede ayudarnos a determinar la situación de su origen en la historia de la Iglesia [7].

Son numerosos los evangelios apócrifos que se encuentran citados o mencionados por el título en antiguos escritores eclesiásticos. Algunos han reaparecido, como el *EvPe* publicado en 1892 y el *EvTom* (NHC II 2) publicado en 1959. También han aparecido textos, sobre todo en papiros, que han sido considerados fragmentos o extractos de evangelios perdidos. Al fragmento de Fayum (1885) y el Papiro de Oxyrhinchus 1 (1897), han seguido otros muchos, cuya clasificación es a veces difícil. Uno de los más notables es el Papyrus Egerton 2 (1935), que contiene fragmentariamente cuatro perícopas (la primera de tipo joánico, dos con paralelos en los relatos sinópticos y la cuarta que cuenta un milagro de Jesús a orillas del Jordán). Es más probable la explicación de esta mezcla de material canónico y apócrifo como efecto de la continuidad de la tradición oral, aun después de escritos los canónicos, que juzgarlo [8] como exponente de un estadio anterior de la tradición [9]:

[6] Cf. HOFIUS, en SCHNEEMELCHER, I (Tübingen ^{5}1987), 76-79.
[7] Cf. KOESTER, en KOESTER-BOVON (Turnhout 1991), p.38.
[8] Como hace KOESTER (London/Philadelphia 1990), p.205-216.
[9] Cf. JEREMIAS-SCHNEEMELCHER, en SCHNEEMELCHER, I (Tübingen ^{5}1987), p.80-85.

... su peso ingrávido... dudando aquéllos (como si se tratara) de una pregunta extraña, Jesús, que estaba andando, se paró en la ribera del Jordán, extendió su mano diestra... y sembró en el río... y, a vista de ellos, el agua produjo fruto... [10].

Colecciones de dichos y elaboración de discursos

En principio puede que haya dichos extracanónicos que se remonten a un estadio anterior a la redacción de nuestros evangelios. La tradición extracanónica puede ayudarnos a trazar un cuadro más completo de la transmisión y redacción de los dichos de Jesús y de la relación de estos procesos con los diferentes grupos del cristianismo primitivo [11].

Koester (1990) considera que la colección de los materiales más antiguos de la tradición de Jesús no iba referida directamente a la vida y ministerio de Jesús. Si el evangelio paulino fue la proclamación de la muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico, hubo otros cristianos para quienes los dichos de Jesús constituyeron el mensaje de salvación sobre el que basaban su fe. Se apoya en el *EvTom* y la fuente de dichos sinóptica, Q. Los materiales que Tomás y Q tienen en común deben corresponder a un estadio muy temprano de la transmisión de dichos de Jesús. Tomás preserva estadios más originales de las fuentes de Mc. Varios discursos de Jn pueden entenderse como interpretaciones de una tradición de dichos, preservada por el *EvTom* con la perspectiva teológica que debe haber dominado su estadio inicial [12]. El mismo estima que la fuente primaria del *Diálogo del Salvador (DialSalv)* (NHC III 5) fue un diálogo evangélico más antiguo, que puede aislarse por su contraste con otros materiales secundarios recogidos como monólogos del «Salvador». En el diálogo «el Señor» conversa con Judas, Mateo y María. Las secciones del diálogo son elaboraciones de dichos de Jesús, que no traslucen uso de evangelios conocidos, salvo acaso del *EvTom*. La elaboración dialogal recuerda la de Jn y el *Apócrifo de Santiago (ApocrSant)* de NHC I 2. Las cuestiones y respuestas son habitualmente breves [13]. El diálogo en conjunto podría ser un comentario al calendario escatológico implicado por *EvTom* log. 2. La cuestión sobre las obras de la feminidad (§ 91-95) podría ser un comentario a *EvTom* log. 14. El documento actual es un tratado teológico interesado por la relación entre escatología realizada y futura.

[10] Cf. Santos Otero (Madrid [6]1988), p.95-96.
[11] Cf. Stroker (Atlanta 1989), p.1-7.
[12] Cf. Koester (London-Philadelphia, Pa., 1990), p.50-171.
[13] Cf. Koester (London-Philadelphia 1990), p.173-175.

Lo que se ha experimentado con el bautismo tendrá pleno efecto sólo una vez que el alma atraviese por los principados y potestades en su camino a su morada celeste. Según Koester, una teología relacionada con la de documentos cristianos de hacia el 100. Juzga que el diálogo evangélico usado por el autor puede haber sido compuesto en las últimas décadas del s. I [14]. También estima que en el *ApocrSant,* conocido también como *Epistula Iacobi* por su prescrito epistolar, la sección de apertura implica que dichos de Jesús, o colecciones de dichos, fueron transmitidos oralmente y que el proceso de su interpretación es idéntico con la producción de documentos escritos. Contiene el mismo catecismo básico elaborado en otros textos gnósticos en el que los discípulos mismos llegan a conocer quiénes son y por lo tanto tienen el poder de regresar a su origen. Son particularmente interesantes la lista de parábolas y las dos que se interpretan. Estas últimas no dependen de ninguna fuente canónica. La obra transparenta encuadres secundarios de un diálogo más antiguo compuesto sobre la base de una tradición libre de dichos. Tanto el *DialSalv* como el *ApocrSant* son testigos de una tradición de dichos que debe presuponerse para la composición y escritura de los diálogos y discursos de Jn [15]. Koester se basa en tres presupuestos apriorísticos: la heterogeneidad del cristianismo primitivo en el que entraría con pleno derecho un gnosticismo como el del s. II, la datación temprana de textos, que encajan mejor en las trayectorias literarias del s. II, y la línea de evolución del dicho al discurso meditativo.

Tres tipos de evangelios apócrifos

Los evangelios apócrifos se integran de modo muy variado en el género literario «evangelio» y, en una serie de casos, lo desbordan. En grandes líneas podemos distinguir tres tipos de evangelios apócrifos: *a)* los que translucen una estrecha relación con los sinópticos. Dado lo fragmentario de la transmisión de algunos de estos textos, es difícil discernir si nos ha llegado en ellos tradición presinóptica o es simplemente material tomado de los canónicos. Los escritos de este tipo son, por lo menos, anteriores a la segunda mitad del s. II; *b)* obras que se pueden identificar como exponentes del movimiento gnóstico. Suelen ser documentos que narran visiones y conversaciones de Jesús (casi siempre el Resucitado) con sus discípulos. Están muy interesados por el Redentor celeste y muy poco por el Jesús terreno. En la mayoría de los casos, las preguntas son sólo ocasión

[14] Cf. KOESTER (London-Philadelphia 1990), p.186-187.
[15] Cf. KOESTER (London-Philadelphia 1990), p.187-200.

para los largos discursos del Revelador celeste. Transforman el género literario «evangelio» desembocando en el género del tratado doctrinal. Traslucen casi siempre utilización de los canónicos y hay menos huellas de posible tradición presinóptica; salvo en el caso específico del *EvTom* que se puede colocar a caballo entre *a* y *b*; *c)* el tercer grupo queda caracterizado por el afán de completar episodios de la vida de Jesús, sacando y ampliando elementos de los canónicos. Es el que queda más marcado por elementos secundarios y legendarios. Casi siempre pretenden edificar y, por ello, no sólo son expresión de la piedad popular de su tiempo de composición, sino que han influido también la piedad popular de siglos posteriores.

Este reparto de la literatura evangélica apócrifa en tres tipos tiene sus inconvenientes (hay escritos marcados a la vez por el material legendario y la tendencia gnóstica); pero sirve para delimitar ciertas peculiaridades estructurales, que nos pueden dar a conocer las propiedades, origen y aun antigüedad de tales obras [16].

Evangelios judeocristianos

Su referencia nos ha llegado casi siempre en citas muy fragmentarias de los Padres de la Iglesia. Por eso es difícil sacar conclusiones sobre el carácter de cada una de las obras y sus mutuas relaciones.

El *Evangelio de los Nazarenos (EvNaz)*, escrito en lenguaje semita (arameo o siríaco). Según S. Jerónimo lo utilizaban los judeocristianos sirios y mostraba un estrecho parentesco con el Mt canónico. Según Vielhauer muestra respecto a Mt un carácter secundario, tanto en las narraciones (con frecuente ampliación novelesca de la tradición) como en la materia de los discursos. Lo ve, más que como una ampliación independiente de la tradición aramea más antigua, como una retraducción ampliada de la materia del evangelio griego. En cambio Klijn opina que Mt y el *EvNaz* representan desarrollos separados de la misma comunidad básica. El *EvNaz* es un documento que respira el espíritu del judaismo con el que parece estar en constante debate [17]. El círculo judeocristiano que lo usaba no parece ser peculiarmente herético. El *Evangelio de los Ebionitas (EvEb)* era un evangelio compuesto en griego, de una secta judeocristiana herética. Está próximamente emparentado con el Mt canónico, aunque con divergencias esenciales. Es un documento que presupone los sinópticos. Sus variaciones respecto a la tradición sinóptica son en

[16] Cf. SCHNEEMELCHER, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER, I (Tübingen [3]1959), p.48-51.
[17] Cf. KLIJN (Leiden 1992), p.37-38 y 40.

parte literarias (Jesús mismo narra la vocación de los Doce apóstoles) y en parte dogmáticas. Se explica la supresión de Mt 1-2 porque los ebionitas negaban el nacimiento virginal de Jesús. Según su propia cristología, la filiación divina de Jesús no radica en su generación divina ni en su nacimiento milagroso, sino en la unión del Espíritu Santo con él en el bautismo. La unión del ser celeste con el hombre Jesús lo hace Hijo de Dios, Cristo [18]. Esta cristología adopcionista, la oposición al culto y el vegetarianismo, diferencian al judeocristianismo de los ebionitas del de los nazarenos y lo marcan como una secta herética.

El tercero, y el más citado, es el *Evangelio de los Hebreos (EvHeb)*. Los pocos fragmentos conservados no translucen un parentesco peculiar con alguno de los evangelios canónicos. Contienen sin embargo elementos sincretistas y muestran el carácter herético de sus utilizadores judeocristianos. Destaca el interés por Santiago (representante de un judeocristianismo estricto y líder de la primitiva comunidad jerosolimitana), que sería el primer testigo de las apariciones del Resucitado y la autoridad más destacada del círculo de Jesús. Este judeocristianismo contiene elementos sincretistas gnósticos. El Espíritu Santo es identificado con la Madre de Jesús, encarnación de la potencia celeste. Y el mismo Espíritu Santo se identifica con el arcángel Miguel. Probablemente era el evangelio usado por judeocristianos egipcios y estaba escrito en griego [19]. Su concepción teológica queda dominada por la teología de Sabiduría judeocristiana. Era propio de gente que se consideraba en posesión del Espíritu. Compuesto con ayuda de las tradiciones canónicas, puede reflejar también material corriente en el período precanónico [20].

Evangelios gnósticos

Suelen catalogarse como tales una larga y complicada serie de documentos, de entre los que destacaremos el *Evangelio de la Verdad (EvVer)*. Presupone las narraciones evangélicas canónicas y usa también el Ap y las Paulinas. La obra no sigue el esquema de visión o conversación, corriente en los evangelios gnósticos. Es, más bien, un discurso público o meditación edificante sobre el evangelio entendido como el anuncio pleno de la verdad, la repentina y graciosa revelación del propio «yo» y de Dios. Anuncio transmitido a los «elegidos», «pneumáticos», «vivos» por un «Enviado» (quien por

[18] Contra la opinión de Vielhauer estimamos que no es un rasgo gnóstico de la cristología ebionita, sino a la inversa.

[19] Cf. VIELHAUER, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen [3]1959), 75-108.

[20] Cf. KLIJN (Leiden 1992), p.39-40.

ello mismo es Salvador). Este despierta a esos hombres, hasta entonces hundidos en la profunda niebla de la ignorancia y del error, a la «conciencia» y a la «luz». La esencia del Evangelio está, pues, comprendida en la «gnosis», el conocimiento salvífico. El Hijo, al venir salvíficamente como revelador, ha sacado a los hombres del olvido, mostrándoles su verdadera naturaleza, librándolos de la ignorancia en que estaban sobre su procedencia del Padre y sobre su propia situación. Esta ciencia es lo que los libera de este mundo inferior y les permite ascender al «Pléroma»: a lo que es la «plenitud» del Ser y de su propio ser. Se obtiene así el «descanso».

En este grupo encajan una serie de escritos puestos directa o indirectamente bajo el nombre de Jesús. *Sophia Jesu Christi (SophiaJC)* nos ha llegado también como carta dogmática, dirigida por un maestro gnóstico a los suyos, sin expresos rasgos cristianos: el tratado *Eugnostos* [21]. Otro documento, *Pistis Sophia*, es más bien un grupo de obras. La primera parte gira en torno al mito gnóstico de *Sophia:* el ser divino caído y arrepentido, que expresa su esperanza de ser liberado del caos en que ha caído. Los dos *Libros de Jeu,* muy emparentados con el escrito anterior, proceden probablemente del mismo círculo de gnósticos (barbelognosis), de tendencias encratitas [22].

Evangelios legendarios

En este grupo se integran tanto los Evangelios de la Infancia como la Literatura de Pilatos [23]. Nos vamos a detener sólo en el *Protoevangelio de Santiago.* Aunque el relato desemboca en la historia del nacimiento de Jesús, es, más bien, una narración del nacimiento milagroso de María, hija del rico Joaquín y de su mujer Ana, de su crecimiento en el Templo y de su virginidad (confiada mediante una elección por sorteo al viudo José), que no quedó rota por el nacimiento virginal de Jesús. El autor pretende ser Santiago, el hermano del Señor, hijo de un primer matrimonio de S. José. En realidad el libro no es anterior al 150. Presupone la historia canónica de la Infancia, aunque utiliza con mucha libertad tanto a Mt como a Lc. Es probable que siga también tradiciones orales (nacimiento en una gruta de Belén). Orígenes, y probablemente Clemente Alejandrino, conocen ya la obra y Justino toca de cerca alguno de sus temas (naci-

[21] Esta doble recensión ha servido de argumento para sostener el carácter secundario del gnosticismo cristiano, al considerar que es el redactor cristiano quien la ha convertido en una conversación del Resucitado con sus discípulos.

[22] Cf. PUECH, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen ³1959), 158-271.

[23] Cf. TREVIJANO, *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 2799-2801.

miento en la gruta, filiación davídica de María). Su objetivo es la glorificación de María y anuncia ya una serie de temas de la mariología. Su explicación de los «hermanos del Señor» fue considerada plausible hasta S. Jerónimo. La explicación de tales «hermanos» como «primos» no sólo la desplazó, sino que motivó luego en Occidente una reacción polémica contra el *Protoev.* En Oriente fue una obra muy estimada, tanto por los ebionitas como por los Padres griegos. Por su exaltación de la virginidad es obra muy considerada por las iglesias siria, copta y armenia. Muestra esta obra la antigüedad del culto de María, ya muy avanzado en tiempo de la redacción. Tuvo gran influjo en el desarrollo de la mariología y significó mucho tanto para la liturgia y la piedad católica como para el arte [24].

2. HECHOS APOCRIFOS DE APOSTOLES

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: LIPSIUS, R. A.-BONNET, M., *Acta Apostolorum Apocrypha* I-III (Leipzig 1898-1903 = Hildesheim 1972); VOUAUX, L., *Les Actes de Paul* (Paris 1913); *Les Actes de Pierre* (Paris 1922); HENNECKE, E.-SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *Neutestamentliche Apokrypen in deutscher Übersetzung,* II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen ^{3}1964); SCHNEEMELCHER, W. (ed.), (Tübingen ^{5}1989).

Estudios: BOVON, F. etc., *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et Monde Païen* (Genéve 1981); BOVON, F., «La vie des apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes», en BOVON (Genéve 1981), 141-158; BURRUS, V., «Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts», en MAC DONALD (Decatur 1986), 101-117; DAVIES, ST. L., *The Social World of the Apocryphal Acts* (Ann Arbor, Michigan, 1980); GOULET, R., «Les vies des philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique», en BOVON (Genève 1981), 161-208; HOWE, E. M., «Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla», en D. A. HAGNER-M. J. HARRIS (ed.), *Pauline Studies. Essays presented to F. F. Bruce* (Exeter 1980), 33-49; JUNOD, E., «Actes Apocryphes et Hérésie: le Jugement de Photius», en BOVON (Genève 1981), 11-25; «Les Vies des Philosophes et les Actes Apocryphes des Apôtres, poursuivent-ils un dessein similaire?», en BOVON (Genéve 1981), 209-219; KAESTLI, J.-D., «L'utilisation des Actes Apocryphes des Apôtres dans le Manichéisme», en M. KRAUSE (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975),* NHSt 8 (Leiden 1977), 107-116; «Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des Apôtres», en BOVON (Genève 1981), 49-67; KLIJN, A. F. J., «The Apocryphal Acts of the Apostles», *VigChr* 37 (1983), 193-199; MAC DONALD, D. R., «The Forgotten Novels of the Early Church», en D. R. MAC

[24] Cf. CULLMANN, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen ^{3}1959), 277-279.

DONALD (ed), *The Apocryphal Acts of the Apostles* (Decatur, Georgia, 1986), 1-6; NAGEL, P., «Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus», en K.-W. TRÖGER (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Berlin 1973), 149-182; PASQUATO, O., «Predicazione missionaria in Asia Minore nel II secolo. In margine agli Atti di Paolo», *AugR* 23 (1983), 337-347; POUPON, G., «L'accusation de magie dans les Actes apocryphes», en BOVON (Genève 1981), 71-85; RORDORF, W., «Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten», *NTS* 28 (1982), 365-374; SFAMENI GASPARRO, G., «Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'encrateia. Discusione di una recente formula interpretativa», *AugR* 23 (1983), 287-307; SÖDER, R., *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Darmstadt 1969 = Stuttgart 1932); STOOPS, R. F., «Patronage in the Acts of Peter», en MAC DONALD (Decatur 1986), 91-100; TREVIJANO, R., «Apostolo-Apostolato», *DPAC* I (Casale Monferrato 1983), 295-297; VIELHAUER, PH., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlin-New York 1975).

En el siglo II se desarrollan tres maneras de entender a los apóstoles: 1) La judeocristiana, por la que los apóstoles son, después de Jesús, el punto de partida de una cadena de tradición (Papías, Policarpo, Polícrates). San Ireneo dará expresión sistemática al concepto de tradición apostólica; 2) La helenizante, que tiende a una visión espiritual de los apóstoles como «hombres divinos», itinerantes y taumaturgos. Es una concepción que ha fraguado sobre todo en los Hechos apócrifos y ha producido tradiciones eclesiásticas a nivel local. La Iglesia de los gentiles ha hecho apóstoles de los paganos a los doce discípulos enviados por Jesús a Israel; 3) Para los gnósticos, los apóstoles son los iniciados del Dios revelador. Llegan a ser, después de Cristo, divinidades reveladoras que abren el camino del regreso a la esfera de lo divino [1].

Tradición textual

Sólo en el caso de los «Hechos de Tomás» *(HchTom)* tenemos, más o menos, la obra entera, gracias a su popularidad en la cristiandad siríaca. Para el resto de los Hechos Apócrifos de Apóstoles *(HchAAp)* disponemos sólo de fragmentos en griego, latín, copto, etiópico, armenio y antiguo eslavónico. Desde fines del s. II algunos autores eclesiásticos nos han dado citas ocasionales. Pese a todo, su transmisión ha sido más amplia y frecuente que la de los Evangelios

[1] Cf. TREVIJANO, *DPAC* I (Casale Monferrato 1983), 295-297.

apócrifos, si exceptuamos los Evangelios de la Infancia. Lo mismo que éstos, fueron de algún modo tolerados, como leyendas populares o escritos de entretenimiento y edificación. Pudo influir también el que, dado lo tardío de su composición, no hicieran competencia a los Hechos canónicos en el proceso de consolidación del canon. A su vez, al no contar con el apoyo de la autoridad canónica, se perdieron más fácilmente; como tantas obras de la literatura antigua y, en particular, muchas de las novelas [2].

Los cinco más conocidos *(Hechos de Pedro, Hechos de Pablo, Hechos de Andrés, Hechos de Juan, Hechos de Tomás)* tuvieron la suerte de quedar reunidos en el s. IV en un «corpus», muy apreciado por los maniqueos y conocido todavía por Focio (s. IX).

Género literario

E. von Dobschütz (1902) definía los *HchAAp* como una adaptación cristiana de la novela helenística. Mientras que para R. Reitzenstein (1906) no son sino «aretalogías» religiosas populares, F. Pfister (1924) los coloca en la línea de las *Práxeis* y de las aretalogías misioneras. R. Söder (1932) destaca cinco elementos principales: los viajes, el elemento aretalógico *(aretai* y *dynamis* del héroe), el tetarológico (pueblos y hombres fabulosos, plantas prodigiosas, animales parlantes, salvaciones prodigiosas), el tendencioso y el erótico (tanto en lo ascético como por los motivos amatorios) [3]. Kaestli considera que los relatos de los *HchAAp* en que predomina el tema erótico están directamente inspirados por el género de la novela de amor helenística [4]. Podemos, pues, clasificarlos dentro del género de las *Práxeis,* en que se trata de las hazañas de relevantes personalidades, históricas o míticas. Un género muy de moda en la Antigüedad y en la Edad Media.

Han podido servir también de modelo literario las vidas de filósofos, en las que la biografía se pone al servicio de fines ideológicos, protrépticos, publicitarios, apologéticos o simplemente novelescos. La vida del filósofo llega a ser, en ese contexto cultural, un desvelamiento de esa asimilación a la divinidad que las escuelas filosóficas habían asignado como fin supremo de la búsqueda filosófica [5]. Los *HchAAp,* lo mismo que las «vidas», utilizan la forma del relato para referir una experiencia religiosa e interior. Sólo que en las vidas se

[2] Cf. VIELHAUER (Berlin-New York 1975), p.643.
[3] Cf. SÖDER (Darmstadt 1969 = Stuttgart 1932), p.21-147.
[4] Cf KAESTLI, en BOVON (Genève 1981), 49-67.
[5] Cf. GOULET, en BOVON (Genève 1981), 49-67.

ve a un hombre que se hace divino y en los *HchAAp* son hombres socorridos por Dios [6].

El contraste con los Hechos canónicos

Al componer Hech, Lucas quiso ser historiador y predicador. En su descripción histórica discute cuestiones teológicas. En cambio los *HchAAp* no están interesados por un programa teológico, sino que quieren entretener y lograr un efecto propagandístico, en particular de la tendencia encratita. Su interés se centra en los destinos y hechos personales de los protagonistas. No va a la historia de la Iglesia como una nueva época de la historia de la salvación. La tendencia edificante se muestra en la inflación de historias de milagros. Se quiere celebrar a los apóstoles como taumaturgos. Los *HchAAp* y Hech se diferencian, pues, esencialmente, tanto en género y forma como en contenido y teología [7].

En el s. I las condiciones eran favorables a la difusión de tradiciones referentes a los apóstoles. Mérito de Lucas fue haber alzado a un nivel literario una tradición hasta entonces oral y popular. Había recibido una doble herencia: las tradiciones petrinas de la fundación y las tradiciones paulinas de la misión. La teología cristiana del apostolado explica cómo Lucas pudo redactar una obra doble. A la historia de Jesús da como correlativo la historia de los testigos. Un siglo después se da tanto la canonización de la segunda parte de Lucas como el desarrollo de leyendas apostólicas. Un hogar de irradiación misionera es el que les ha servido de matriz. La elección del apóstol protagonista parece motivada por la situación centrada o marginal de la comunidad en que se escribe. A diferencia de la teología paulina, se concentra el poder de Dios sobre la fuerza, y no sobre la debilidad del apóstol y de su testimonio [8].

Mundo social

Estudiosos americanos han prestado recientemente atención al trasfondo social de estos textos, mediante el estudio sociológico de los *HchAAp*. Se ha destacado que, en comparación con los siglos I y III, el s. II, acaso el más decisivo en el desarrollo de la Iglesia antigua, es un siglo silencioso. Por ello los *HchAAp* son un recurso

[6] Cf. JUNOD (Genève 1981), 209-219.

[7] Cf. SCHNEEMELCHER-SCHÄFERDIEK, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen [3]1964), p. 110-115.

[8] Cf. BOVON, en BOVON (Genève 1981), 141-158.

potencialmente rico para datos sobre el mundo social de este período formativo [9]. St. L. Davies cree que los *HchAAp,* aunque ambientados en el s. I, fueron escritos por cristianos adheridos a apóstoles, taumaturgos itinerantes, del s. II [10]. Pero su presupuesto metodológico ha sido no estudiar los textos primariamente como producciones literarias o como obras doctrinales, sino como documentos de historia [11]. Parte también del presupuesto histórico de la existencia de carismáticos itinerantes en el s. II, que, pese a la popularidad de los estudios de G. Theissen, no tiene suficiente apoyo histórico.

Parece encontrar más apoyo en los textos su tesis sobre la «revuelta de las viudas». Sostiene que los *HchAAp* derivan de comunidades de mujeres cristianas continentes, las «viudas» de la Iglesia. Una comunidad cristiana para quien la continencia sexual era un valor primario y un modo de vida. Ve tal comunidad reflejada en el auditorio de los apóstoles descritos. Es muy frecuente que las figuras ejemplares en tales auditorios sean mujeres. Excepto los apóstoles mismos, en los *HchAAp* ningún varón cristiano queda tan favorecido, o tan ensalzado, como una serie de mujeres. Como Migdonia en los *HchTom,* Maximila en los *HchAnd,* Cleopatra y Drusiana, de los *HchJn.* La Tecla de los *HchPa* es una cristiana excepcional y modelo de una vida continente [12]. V. Burrus ve también las experiencias de mujeres cristianas en conflicto con el papel asignado a la mujer en la familia patriarcal y con las instituciones sociales y políticas que la reforzaban [13]. Pero su interpretación, enfocada sobre la oposición entre las heroínas y los representantes del poder masculino, no hace justicia a los textos. La castidad no es un interés primordialmente femenino en los *HchAAp* [14]. Todos estos planteamientos tienen mucho de anacrónico, como retroproyecciones del feminismo contemporáneo en textos ajenos a esta problemática. Se ha observado que la misma Tecla de los *HchPa* existe sólo como una extensión de la personalidad e influencia de Pablo. Actúa sólo con la fuerza que su recuerdo le proporciona y con una devoción total a su causa [15].

[9] Cf. MAC DONALD, en MAC DONALD (Decatur 1986), p.4.
[10] Cf. DAVIES (Michigan 1980), p.39-65.
[11] Cf. KAESTLI, en MAC DONALD (Decatur 1986), p.119.
[12] Cf. DAVIES (Ann Arbor 1980), p.73-105.
[13] Cf. BURRUS, en MAC DONALD (Decatur 1986), 101-117.
[14] Cf. KAESTLI, en MAC DONALD (Decatur 1986), p.130.
[15] Cf. HOWE, en HAGNER-HARRIS (Exeter 1980), 33-49.

La recepción de los Hechos apócrifos

El testigo más antiguo de la existencia de algunos de estos Hechos es Eusebio de Cesarea *(HE* III 25,4-6), que descartaba como heréticos los de Andrés, Juan y otros apóstoles y dejaba entre los libros discutidos (como el *Pastor* y *Bern)* los *HchPa.* Epifanio parece más informado sobre el uso de estos apócrifos. Escribe que los usaban los origenistas (especialmente los *HchAnd).* Los encratitas utilizaban los *HchAnd, HchJn, HchTom* y otros *(Haer.* 47,1). Los sectarios que denomina *Apostolici* o *Apotactici* usaban especialmente los *HchAnd* y *HchTom (Haer.* 60, 1.5). Se trata, pues, de varios grupos relacionados con los encratitas y situados en el Asia Menor del s. IV [16].

No es del todo exacta la afirmación de E. Junod [17] de que los testimonios antiguos sobre los *HchAAp* se afanan en no ver sino escritos heréticos. Varios de ellos no fueron más heréticos que, por ejemplo, los alejandrinos Clemente y Orígenes. Hay referencias favorables de Agustín, Filastrio de Brescia y algunos concilios [18]. Su composición de debe en buena parte a la necesidad de una literatura de entretenimiento específicamente cristiana, así como al interés religioso edificante. Aunque hay que reconocer que, aun sin un origen directamente herético, emergen en ellos elementos paganos del cristianismo vulgar. Lo que proporcionaba un suelo fértil para ideas heréticas, en particular gnósticas. Puede decirse que proceden de los círculos, sumamente fluidos, existentes entre las dos grandes líneas, el gnosticismo y el catolicismo primitivo. Una misma obra puede fusionar elementos católicos y gnósticos [19]. Lo que sí está claro es que fueron verdaderamente populares en grupos exteriores o marginales de la Gran Iglesia: priscilianistas, encratitas del s. IV en Asia Menor, así como en las Iglesias siríaca, copta y armenia. La recepción de los *HchAAp* por los maniqueos pudo haber sido muy temprana, si Mani (lo que se discute [20]) pasó su juventud en un medio judeocristiano y gnostizante en que se utilizaban mucho los apócrifos. Ya el *Salterio* maniqueo, redactado probablemente en el último cuarto del s. III, contiene claras alusiones a los *HchAAp* [21]. Los motivos dominantes de su recepción, en bloque, por los maniqueos han sido los temas de sufrimiento y la ética encratita [22]. Cuando la Igle-

[16] Cf. KLIJN, *VigChr* 1983, p.195.
[17] Cf. JUNOD, en BOVON (Genève 1981), 11-25.
[18] Cf. MAC DONALD, en MAC DONALD (Decatur 1986), p.5.
[19] Cf. SCHNEEMELCHER, en SCHNEEMELCHER (Tübingen ^{5}1989), p.79-80.
[20] Cf. KLIJN, *VigChr* 1983, p.196-197.
[21] Cf. KAESTLI, en KRAUSE (Leiden 1977), 107-116.
[22] Cf. NAGEL, en TRÖGER (Berlin 1973), 149-182.

sia luchaba por disociarse de los que consideraba herejes, lo hizo, en parte, rechazando la literatura usada por ellos, y ello incluía con frecuencia los *HchAAp*. Estos documentos tuvieron que sufrir «curas de adelgazamiento» a manos de copistas posteriores, preocupados tanto por la ortodoxia doctrinal como por una dosis mayor de racionalismo histórico [23].

Los Hechos de Pedro

La primera parte, perdida salvo pocos restos, pone la acción en Jerusalén. Allí también el primer choque entre Pedro y Simón Mago. Luego Simón corrompe la comunidad cristiana de Roma en ausencia del apóstol Pablo (durante su viaje a España). Pedro viaja a Roma y reconstruye la comunidad. Discute con Simón en el Foro. Simón se rompe las piernas en un intento fracasado de ascensión al cielo. Se cuenta también el martirio de Pedro, crucificado cabeza abajo a petición suya. No es una refutación de la gnosis simoniana, sino una muestra de que Dios es más fuerte que Satán, a cuyo servicio está Simón.

En parte se transluce algo de docetismo y expresiones monarquianas, así como una tendencia encratita (la eucaristía con pan y agua). La ética docetista y la tendencia encratita iban frecuentemente parejas. Son rasgos, más que del gnosticismo, de la misma piedad popular de los s. II y III [24].

Buscando su trasfondo social, Stoops destaca que *HchPe* presenta a Jesús como un patrono celeste superior a sus competidores. Entiende que la relación entre Cristo y los creyentes podía quedar amenazada por la influencia de patronos humanos dentro de la comunidad. Por ello el autor está interesado en limitar el papel de estos últimos [25]. La obra ilustra también el antagonismo entre taumaturgo y mago. Las peripecias de esta lucha entre Pedro y Simón son reveladoras de las creencias de la época [26].

El contenido, la tendencia teológica y una referencia de Tertuliano permiten datar la obra entre 180 y 190.

[23] Cf. MAC DONALD, en MAC DONALD (Decatur 1986), p.5.

[24] Cf. SCHNEEMELCHER, en HENNECKE-SCHNEEMELCHER (Tübingen [3]1964), p.185-187.

[25] Cf. STOOPS, en MAC DONALD (Decatur 1986), 91-100.

[26] Cf. POUPON, en BOVON (Genève 1981), p.76-84.

Hechos de Pablo

Tertuliano *(De Baptismo,* 17) rechaza esta obra por razones teológicas (por no admitir la participación de las mujeres en la administración doctrinal y sacramental) y la atribuye a un presbítero asiático que, por su falsificación, fue desposeído del ministerio. En cambio es utilizada sin reparos por su contemporáneo Hipólito *(In Dn* III) y también por Orígenes *(ComJn* XX 12). Eusebio la señala entre los libros discutidos y falsos. Jerónimo cuenta entre los apócrifos los *períodoi* de Pablo y Tecla y toda la fábula del león bautizado. He aquí lo ocurrido cuando el apóstol es condenado a las fieras en Efeso (según lo que parece, una interpretación legendaria de 1 Cor 15,32):

> ¡Al encantador! ¡Al envenenador! Pero el león miró a Pablo y Pablo al león. Pablo reconoció que era el león que había acudido a ser bautizado. Movido por la fe, dijo Pablo: «León, ¿eres tú el que bauticé?» El león respondió a Pablo: «Sí». Pablo volvió a hablarle: «¿Y cómo es que has sido cazado?» El león habló de una voz: «Lo mismo que tú, Pablo». Al mandar Jerónimo soltar muchas fieras para que Pablo fuese muerto, así como arqueros que diesen muerte al león, aunque el cielo estaba claro, estalló una tremenda granizada cielo abajo, de modo que muchos murieron y los demás emprendieron la huida; pero no tocó ni a Pablo ni al león, aunque murieron las demás fieras por la cantidad de granizo, que también alcanzó y cortó la oreja de Jerónimo. El pueblo al huir gritaba: «¡Sálvanos, Dios, sálvanos, Dios del hombre que ha luchado con las fieras!». Y Pablo se despidió del león, sin que éste dijese nada más. Salió del estadio, bajó al puerto y subió al barco que lleva a Macedonia *(7: Pablo en Efeso).*

Su autor es un compilador masivo, que, con intención de glorificar al Apóstol, según cuenta Tertuliano, le atribuyó y fijó por escrito leyendas en curso (algunas pueden retener datos históricos apreciables)[27]. De ahí los saltos y contradicciones que se dan en el relato. Narra actividades de Pablo desde Damasco a Jerusalén. Luego Pablo en Antioquía. Continúa con los *Hechos de Pablo y Tecla,* donde esta conversa y compañera de misión de Pablo sale libre de dos condenas a muerte, una por fuego y otra por fieras. Más adelante trata de Pablo en Myra, Tiro, Sidón, Efeso y Corinto, de donde pasa a Italia. Concluye con el relato del martirio.

Los cuatro discursos de Pablo en *HchPa* contienen el kerygma presentado por un predicador misionero en Asia Menor a fines del s. II. El contenido teológico-catequético se centra en torno a la idea del Dios único y creador. En el primer discurso en Efeso, Pablo se

[27] Cf. RORDORF, *NTS* 1982, 365-375.

presenta a los paganos como un apologista del s. II, sostenedor del más puro monoteísmo. Contra la idolatría reencontramos los motivos del discurso misionero judío, que opone el Dios único al politeísmo griego. La descripción de la trascendencia de Dios se vincula con el platonismo medio por la teología negativa. Cristo es verdadero hombre. Las verdades sobre María, la Madre de Jesús, son presentadas con una formulación que parece eco de algún credo. Cristo es el *Kyrios*. No encontramos formulada una cristología del Logos, como en los apologistas, sino más bien una fe viva en que Jesucristo es el Señor universal. El Kyrios de los *HchPa*, del Martirio en particular, es el Cristo resucitado, elevado a la diestra de Dios y puesto en la esfera celeste, con una soberanía universal que es la misma de Dios [28].

Es central el papel de la continencia en el mensaje del Apóstol, tal como se configura en *HchPaTec* 5, donde queda definido como «palabra de Dios sobre la continencia y la resurrección». La continencia *(enkrateia)* aparece como condición de la resurrección *(anástasis)* [29].

No sólo por el testimonio de Tertuliano, sino por la misma obra, se deduce que su lugar de origen fue Asia Menor. Por su dependencia respecto a los *HchPe*, podemos situar el tiempo de composición entre 185 y 195 [30].

[28] Cf. PASCUATO, *AugR* 1983, 337-347.
[29] Cf. SFAMENI GASPARRO, *AugR* 1983, 287-307.
[30] SCHNEEMELCHER, en SCHNEEMELCHER (Tübingen [5]1989), p.214.

CAPÍTULO III
HETERODOXOS Y ECLESIASTICOS

A la interpretación tradicional de un cristianismo eclesiástico, derivación directa del apostólico, que tuvo que enfrentar tergiversaciones secundarias de la fe (ebionismo, docetismo, gnosticismo), ha quedado contrapuesta la visión de un cristianismo extremadamente pluralista, según la cual la ortodoxia fue la línea sectaria que logró imponerse por factores como la organización institucionalizada. Desde una u otra perspectiva se reconoce que en el siglo II la lucha contra el gnosticismo es un factor decisivo en el proceso de consolidación o constitución de la Gran Iglesia.

1. EL GNOSTICISMO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1120-1228; *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices I-XIII* (Leiden 1972-1984); Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section «Textes» 1-19 (Québec 1977-1989); Coptic Gnostic Library (Leiden 1975-); MONTSERRAT TORRENS, J., *Los Gnôsticos,* I-II. Biblioteca Clásica Gredos, 59-60 (Madrid 1983); ROBINSON, J. M., *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden [3]1988).

Subsidios: SIEGERT, F., *Nag Hammadi Register.* WUNT 26 (Tübingen 1982); SCHOLER, D. M., *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969.* NHSt 1 (Leiden 1971); «Bibliographia Gnostica. Supplementum» I-XXII, *NovTest* 13 (1971)-*NovTest* 36 (1994).

Estudios: BARC, B. (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978).* Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section «Études», 1 (Québec-Louvain 1981); BIANCHI, U. (ed.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966.* StHR 12 (Leiden 1970); COLPE, C., *Die religions-geschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos* (Göttingen 1961); LAYTON, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978.* StHR 41/1-2. I: *The School of Valentinus* (Leiden 1980); II. *Sethian Gnosticism* (Leiden 1981); MÉNARD, J., *De la Gnose au Manichéisme* (Paris 1986); ORBE, A., Estudios Valentinianos I-V (Roma 1956-1966); PÉTREMENT, S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Paris 1984); TARDIEU, M.-DUBOIS, J.-D., *Introduction à la littérature gnostique.* I. (Paris 1986); TREVIJANO, R., «El Apocalipsis de Pablo (NHC V 2:

17,19-24,9). Traducción y comentario», en *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a L. Turrado* (Salamanca 1981), 217-236; «La influencia del gnosticismo en la eclesialidad católica», *Moralia* 6 (1984), 417-433; «Las cuestiones fundamentales gnósticas», en E. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe, SJ* (Santiago de Compostela 1990), 243-256.

El gnosticismo es uno de los movimientos ideológicos, religiosos y filosóficos que a lo largo de la historia han buscado dar respuestas a las preguntas básicas que continuamente se hace el hombre sobre la propia identidad y situación, origen y destino. Los gnósticos se plantearon repetidamente las cuestiones fundamentales de la identidad humana, desde las deficiencias de su situación en este mundo y aspirando a una superación trascendente de todas esas limitaciones [1].

Tratando de aclarar la confusión existente en el uso de los términos, consideramos la *gnosis* como tendencia reiterada del espíritu humano a un conocimiento salvífico mediante revelación. Un conocimiento de los misterios divinos reservados a una elite. Limitamos el concepto de *gnosticismo* a diversas combinaciones de determinadas características básicas correspondientes a un movimiento ideológico que se manifiesta de modo peculiar entre el s. I o II y el s. III d.C.

El gnosticismo podría quedar, si no caracterizado, al menos significativamente representado, por el mito de la caída de una entidad celeste en el mundo de la materia. Nuestro mundo queda así impregnado de partículas divinas. Parcelas de esa Alma del mundo que debe liberarse recogiéndose sobre sí misma, resucitando de la ignorancia, para retomar a una Unidad primordial [2].

No toda gnosis es gnosticismo, sino sólo la que implica la identidad divina del conocedor (el gnóstico), del conocido (la substancia divina de su Yo trascendente) y el medio por el que se conoce (la gnosis como facultad divina implícita, que debe ser despertada y actuada) [3].

Dentro del fenómeno gnóstico cabe señalar diversos tipos desde perspectivas distintas. Por un lado los varios gnosticismos sectarios descritos por los antiguos heresiólogos. Simón Mago es visto por S. Ireneo, a fines del s. II, como el iniciador de todas las herejías. La gnosis simoniana es todavía importante en la descripción de S. Hipólito, a comienzos del s. III. La descripción de Ireneo se detiene con la mayor amplitud en la del sistema valentiniano [4]. Valentinianos y

[1] Cf. TREVIJANO, en *Pléroma* (Santiago de Compostela 1990), 243-256.
[2] Cf. MÉNARD (Paris 1986), p.3.
[3] Cf. BIANCHI (Leiden 1970), p.XX-XXI.
[4] Cf. ORBE, Estudios Valentinianos I-V (Roma 1956-1966).

marcionitas son los combatidos directamente por Tertuliano (s. II/III). Todavía en el s. IV, Epifanio, pese a ser un entomólogo de herejes que incrementa artificialmente el número de sectas, se preocupa de reseñar textos valentinianos. En el s. III las rápidas alusiones a los heresiarcas se concentran en la mención de Basílides, Valentín y Marción.

El hecho de que entre los textos de Nag Hammadi haya unos de marcado carácter judío (que suelen tener por personaje central a Seth) y otros claramente cristianos (exponentes, más o menos, de doctrinas valentinianas) ha dado pie para distinguir dos tipos básicos: el gnosticismo sethiano y el valentiniano (Congreso de Yale en 1978). Se sugiere que el gnosticismo primitivo apareció en dos especies radicalmente diferentes: una «inversión» de elementos del judaismo, especialmente de carácter no cristiano, y un tropo alegórico sobre el catolicismo. Los dos, sethianismo y valentinianismo, pueden haberse encontrado en la figura histórica de Valentín, quien según una antigua fuente fue influido por el uno y fundó el otro [5].

Hay quienes, paralelamente a un gnosticismo de raigambre judía y al de los sectarios gnósticos cristianos, presentan un gnosticismo que podríamos calificar de «eclesiástico», en el que encajarían textos neotestamentarios, como Ef (Schlier) y Jn (Bultmann), figuras como Ignacio de Antioquía (Schlier), Clemente Alejandrino (Völker), Orígenes (Campenhausen), Pacomio y Evagrio Póntico (Jonas).

Aparte quedaría una corriente de gnosticismo pagano, el del *Corpus Hermeticum.*

La última gran derivación del gnosticismo en la Antigüedad es el maniqueísmo. El mandeísmo, que sobrevive residualmente, es visto por algunos como una de las expresiones más tempranas del gnosticismo y por otros como una rama tardía.

Fuentes

Desde la antigüedad se cuenta con las exposiciones de los heresiólogos. Se han perdido los correspondientes escritos de Justino, pero sirvieron de fuente para otros posteriores. Ireneo, a fines del s. II, Hipólito en el III y Epifanio en el IV (más tarde Filastrio de Brescia) son quienes nos han legado exposiciones más detalladas. Estas fuentes indirectas quedan enriquecidas por seis documentos originales: completos, extractados o parafraseados. Debemos algunos a Hipólito *(Apophasis Megale, Predicación Naasena, Libro de Baruc)* y otros dos a Epifanio *(Carta a Flora, Carta doctrinal valen-*

[5] Cf. LAYTON I (Leiden 1980), p.XI-XII; II (Leiden 1981), p.XII.

tiniana). Más fragmentariamente, entre el s. II y III, Clemente Alejandrino *(Extractos de Teodoto)* y, en la primera mitad del s. III, Orígenes *(Fragmentos de Heracleón).* Tertuliano (s. II-III) ofrece datos muy valiosos en sus obras de polémica contra valentinianos y marcionitas.

Este gnosticismo histórico, conocido únicamente por los testimonios de los Padres y de los filósofos paganos que lo combatieron, empezó a ser conocido también, a partir del s. XVIII, por documentos directos, en versión copta, llegados en cuatro oleadas: Los manuscritos de Londres *(Pistis Sophia)*, Oxford *(Libro del gran tratado iniciático = Libros de Jeu* y *Topografía Celeste)*, Berlín *(Evangelio de María, Libro de los secretos de Juan = ApocrJn* —recensión corta—, *Sabiduría de Jesucristo = SophiaJC* y *Hechos de Pedro* [6] y El Cairo, donde se ha conseguido reunir la denominada Biblioteca copta de Nag Hammadi, descubierta en el Alto Egipto, dispersa y recuperada entre 1945 y 1977. Contiene 52 obras (varias repetidas y, entre éstas, la recensión corta y dos copias de la larga del *ApocrJn)* en 13 códices, algunos incompletos. El conocimiento de esta documentación, tras muchos esfuerzos ya plenamente accesible a los estudiosos [7], ha dado un empuje excepcional a los estudios sobre el gnosticismo.

Historia de la interpretación

Desde los heresiólogos de la antigüedad cristiana hasta comienzos del s. XX ha predominado una visión unitaria. Los Padres de la Iglesia lo trataban como herejía cristiana, debida a influencia de la ideología y religiosidad paganas. En el s. XIX, F. C. Baur y Hilgenfeld lo veían como derivación del cristianismo antiguo por las tendencias sincretistas del helenismo tardío. A comienzos del s. XX, Harnack lo describe como el momento álgido del proceso de helenización del cristianismo.

Sin embargo, desde fin del s. XIX se va abriendo camino otra perspectiva radicalmente diferente que logra imponer la escuela histórico-religiosa. Se ve en la gnosis antigua un movimiento religioso precristiano de carácter universal, producto del sincretismo de la época. Fue determinante el influjo de W. Bousset, quien se interesó por el origen de diversos temas gnósticos: ascensión del alma, dualismo, el Salvador. Subrayaba el *dualismo,* que veía como producto de concepciones iranias en combinación con el pensamiento griego.

[6] Cf. Tardieu-Dubois (Paris 1986), p.65-132.

[7] Cf. Robinson (Leiden 1977). Los primeros textos no se publicaron hasta 1956. La edición fotográfica íntegra de los manuscritos quedó completada en 1978.

Tras *el Salvador* de la gnosis mandea encontraba un mito indo-iranio del *Hombre Primordial,* que, unido a la especulación griega, habría producido la gnosis mitológica. A su vez, H. Reitzenstein encuentra su figura central del *Salvator salvandus,* concepción irania, en el Himno de la Perla de los *HchTom,* que considera precristiano, aunque incorporado a una obra gnóstica cristiana. El Mensajero de ese himno, el Hombre Primordial que desciende al mundo material para liberar al alma colectiva, sería ésta, que se salva a sí misma.

Todavía hay quienes mantienen que el mérito de la escuela de las religiones ha sido mostrar que el movimiento gnóstico fue originalmente un movimiento de pensamiento no cristiano, enriquecido sucesivamente desde esquemas cristianos. Consideran que los textos de Nag Hammadi han acreditado la tesis de que los sistemas gnósticos han nacido en el margen del judaismo [8].

Como crítica fundamental a estos planteamientos hay que señalar que la reconstrucción que se hace del gnosticismo primitivo es pura conjetura. Se debe a la recolección de un vasto material muy disperso en tiempo y espacio y que se alega como prueba unitaria de la existencia anterior de una mentalidad gnóstica. Se construye así un bloque de pensamiento, muy digno de ser tenido en cuenta si hubiera existido como tal en una época determinada antes de la era cristiana. Lo que resulta específico del gnosticismo no es la preexistencia de sus elementos constitutivos aislados, sino una determinada combinación. Elementos constitutivos como la representación de la ascensión celeste o el dualismo pueden encontrarse en culturas muy dispares y desconexas. La combinación claramente gnóstica no queda documentada hasta el s. II.

Sobre los presupuestos histórico-religiosos de Bousset y Reitzenstein han elaborado sus interpretaciones el teólogo R. Bultmann y el filósofo H. Jonas, tomando como clave hermenéutica las categorías antropológicas de la filosofía existencialista. Como crítica a estos planteamientos se ha podido argüir que interpretar el gnosticismo por el existencialismo, aparte de un consciente anacronismo, puede ser un caso de *obscurum per obscurius.* Tratan subjetivamente un objeto que han construido subjetivamente, lo mismo que sus predecesores histórico-religiosos. El Salvador gnóstico, presentado como combinación de los mitos del Hombre Primordial y del Redentor Celeste, parece no tener más consistencia que la de una construcción escolar [9].

Otros estudiosos han aplicado distintos métodos. El recurso a la llamada historia de los motivos puede ser un callejón sin fin. Han

[8] Como muestra: MÉNARD (Paris 1986), p.6-7 y 25-37.
[9] Cf. COLPE (Göttingen 1961), p.186-189.

cobrado actualidad las investigaciones sociológicas o psicológicas. Corren el peligro de quedarse en una derivación reductiva de la historia de los motivos [10].

En 1978 tuvieron lugar dos congresos muy significativos. En el de Yale se mantiene la fascinación por un precursor o un competidor gnóstico contemporáneo del cristianismo. Ha tratado de distinguir entre el gnosticismo «sethiano» (una inversión de elementos del judaismo) y el gnosticismo valentiniano (un tropo alegórico sobre el catolicismo). Sin embargo, fue discutida la existencia del sethianismo. El de Quebec, aun ateniéndose a esa distinción, ha reconocido la insuficiencia de los datos de que disponemos y ha preferido adentrarse en una etapa previa de análisis y discusión sobre los textos concretos [11].

Si bien la mayoría de los especialistas actuales tiende a apuntarse al campo de los que han sostenido (ya desde el s. XIX) que el gnosticismo es una derivación del judaísmo, cobra de nuevo vigor la tesis de quienes, desde nuevos planteamientos, reanudan la tradición interpretativa vigente desde los Padres hasta Harnack. Es el caso de S. Pétrement, que entiende el gnosticismo como derivación extremada del antinomismo y anticosmismo de Pablo y del antijudaísmo y anticosmismo de Jn [12].

Características

Los aspectos más comúnmente subrayados pueden sin embargo sintetizarse en tres o cuatro caracteres fundamentales: 1. Un conocimiento teosófico y antroposófico. El hombre se reconoce en su yo profundo como parte integrante de la divinidad; 2. El dualismo anticósmico, que tiene en común con otras corrientes de pensamiento, como el apocalipticismo; 2a. Sólo que la gnosis radicaliza la conciencia de escisión en sí mismo y en el cosmos, hasta el punto de proyectarla en la misma deidad. Este mundo no puede proceder directamente sino de una divinidad inferior; 3. Con todo, esta concepción dualista radical se elabora sobre un fondo monístico, que se expresa (con la excepción del marcionismo), mediante los recursos de la mitología, en un doble movimiento de degradación y de reintegración de la divinidad.

[10] Cf. Trevijano, *Moralia* 1984, 417-433.
[11] Cf. Barc (Québec-Louvain 1981), p.vii-viii.
[12] Cf. Pétrement (Paris 1984), p.9-45 y 291-324.

Elementos de mitología gnóstica

Dada la multiplicidad de sistemas gnósticos, nos limitamos a reseñar algunos datos que corresponden de las características antes reseñadas, tomando como punto de referencia la mitología de los valentinianos.

Punto de partida del *anticosmismo* es un sentimiento trágico de la existencia. La realidad de este mundo es una ilusión:

> Es más apropiado decir que el mundo es una ilusión *(Carta a Rheginos:* NHC I 4: 48,14-15).

El platonismo vulgar había afianzado la contraposición entre el mundo sensible y el ideal. Hay textos que transparentan el influjo del dualismo platónico:

> ¡Ay de vosotros, cautivos, que estáis atados en cavernas! ¡Reís! ¡Os regocijáis con carcajadas locas! No captáis vuestra perdición, ni reflexionáis sobre las circunstancias, ni habéis comprendido que habitáis en tiniebla y muerte *(Libro de Tomás el Atleta:* NHC II 7: 143,21-26).

El *dualismo* histórico y escatológico propio de la visión sobre el mundo de los apocalípticos, su visión pesimista de un mundo moralmente corrupto y físicamente envejecido, quedan radicalizados por los gnósticos:

> Este mundo es un devorador de cadáveres *(Evangelio de Felipe:* NHC II 3: 73,19).
>
> Vuestra esperanza está puesta en el mundo y vuestro dios es esta vida. ¡Estáis corrompiendo vuestras almas! *(TomAtl:* NHC II 7: 143,10-15).

Sólo sobrepujando este ámbito de ilusión y engaño se puede llegar a atisbar y a conocer de lleno la auténtica realidad trascendente:

> Nadie conoce al Dios verdadero, salvo solamente el hombre que quiera renunciar a todas las cosas del mundo *(Testimonio de la Verdad:* NHC IX 3: 41,4-8).

El anticosmismo radical pasará a ser una de las divisorias entre los sectarios gnósticos y los cristianos eclesiásticos. La devaluación del mundo acarrea la de su Creador. Este mundo no puede ser la obra del Dios bueno y sabio. Tiene que ser el producto de un ser inferior:

> El mundo vino a ser por un error. Porque el que lo creó quiso crearlo imperecedero e inmortal; pero se quedó corto de alcanzar su deseo. Ya que el mundo nunca fue imperecedero. Ni lo era el que hizo el mundo *(EvFel:* NHC II 3: 75,2-9).

La Antigüedad tardía queda marcada por una búsqueda de la trascendencia y de la unidad divina que se expresa en corrientes como el platonismo medio, el judaísmo helenístico, el cristianismo eclesiástico y el gnosticismo. En este último, el rechazo del mundo y su creador alienta el impulso de búsqueda de un *Dios trascendente desconocido,* de quien se subraya la inefabilidad. Entre los gnósticos hubo grandes teólogos de una teología negativa. Acuñaron expresiones del tipo: Dios no es, por no ser nada de lo que es, o, a la inversa:

> Nada existe excepto El que Es. Es innombrable e inefable *(I Apocalipsis de Santiago:* NHC V 3: 24,19-21).
>
> No sólo es el llamado «sin comienzo» y «sin fin», porque es ingénito e inmortal. Lo mismo que no tiene comienzo ni fin, es inasequible en su grandeza, inescrutable en su sabiduría, incomprensible en su poder, inasible en su dulzura. En sentido propio, sólo El es el bien, el Padre ingénito y el completamente perfecto *(Tratado Tripartito:* NHC I 5: 52,34-53,8).

Pese a su predilección por el lenguaje apofático, los gnósticos construyen su teología con lenguaje tomado de la filosofía y de las tradiciones bíblicas y litúrgicas:

> Y cuando pregunté para saberlo, me dijo: La Mónada es una monarquía con nada por encima. Es el que existe como Dios y Padre de todo. El invisible, que está por encima de todo, que es imperecedero, que existe como pura luz que ningún ojo puede sostener. Es el Espíritu invisible y no es apropiado pensar en El como un dios o algo semejante, puesto que es más que un dios. Ya que no hay nadie por encima ni nadie lo señorea *(Apócrifo de Juan:* NHC II 1: 2,25-3,1).

Es un Dios que se ha dado a conocer gratuitamente por revelación sobrenatural. En sí es inasequible. Por eso han fracasado en su búsqueda todos los esfuerzos humanos racionales y religiosos:

> Saludos. Quiero que sepáis que todos los hombres nacidos desde la fundación del mundo hasta ahora son polvo. Al investigar sobre Dios, quién es y a qué se asemeja, no lo han encontrado *(Eugnostos:* NHC III 3: 70,3-8).

Sin embargo los gnósticos cristianos elaboran sus especulaciones sobre el trasfondo del misterio trinitario. El Dios trascendente

es un Dios que se comunica en una serie de emanaciones (treinta según los valentinianos) que constituyen la plenitud *(Pléroma)* de la divinidad:

> El Padre, el incomprensible, el inconcebible, el perfecto, el que hizo el Todo, en tanto que el Todo está dentro de El y el Todo necesita de El; ya que retuvo dentro de sí las perfecciones que no dio al Todo *(EvVer:* NHC I 3: 18,31-38).

De este Dios procede directamente el Todo divino y, en última instancia, no hay nada que no sea de alguna manera derivación de esa única realidad absoluta:

> Enseñan [los valentinianos] que hay en las alturas invisibles e innominables un Eón perfecto preexistente, al que llaman Preprincipio, Prepadre y Abismo. Incomprensible e invisible, eterno e ingénito, se mantuvo en profundo reposo y tranquilidad durante una infinidad de siglos (IRENEO, *AH* 1,1).

Valentín es quien de modo más coherente y comprensivo elaboró un mito, reelaborado por sus discípulos, para explicar cómo de la unidad divina se pudo llegar a la multiplicidad actual. Un elemento de la esfera divina salió del pléroma y quedó en el vacío exterior. Como en un «big bang» mítico, ello dio origen a la eclosión de todo el actual conglomerado de elementos divinos, lo psíquico y lo material.

El último de los eones emanados a partir del Padre, *Sophía,* cometió un pecado por el que ella (o su engendro *Sophia Achamot)* tuvo que ser expulsada del pléroma. Envuelta en sus pasiones, tristeza, temor, angustia (prototipo del gnóstico antes de recibir el conocimiento revelado), añora el mundo de arriba con una nueva pasión, más próxima a lo espiritual, la «conversión». Cuando entra en escena el Salvador enviado desde el pléroma, Sophía queda liberada de sus pasiones, que, al solidificarse, constituyen la sustancia material *(hylica).* También la conversión se consolida en una sustancia intermedia entre lo material y lo espiritual, la sustancia *psíquica.* Si en la materia se distinguen agua, tierra, fuego y aire, en lo psíquico hay una jerarquía de seres, encabezada por uno que, incitado secretamente por Sophía, decide organizar el caos en que se encuentra en un cosmos ordenado. Se trata del Demiurgo, el Dios creador, que no es otro que el Dios del A.T. Quien, ignorante del mundo de arriba, se cree supremo y se proclama único Dios:

> Por eso [según los ofitas] Jaldabaoth exultó y se pavoneó a la vista de todo lo que se encontraba bajo él y dijo: «Yo soy el Padre y Dios y no hay nadie sobre mí». Pero la Madre, al oírle, le gritó: «No

> mientas, Jaldabaoth, que por encima de ti está el Padre de todo Hombre Primordial, así como el Hombre Hijo del Hombre» (IREN., *AH* I 30,6).

En su obra creadora ha modelado hombres de puro barro (materiales). En otros ha añadido en un soplo su mismo hálito de vida (psíquicos). Al hacerlo, sin darse cuenta, ha introducido en algunos gérmenes vitales de la misma Sophía. De aquí que haya espirituales, *pneumáticos*, chispas divinas insertas en su creación.

Si los hombres carnales, los hylicos, están abocados a la aniquilación final que corresponde a todo lo material, los pneumáticos están seguros de su retorno a la esfera divina de donde en última instancia proceden. El conocimiento gnóstico se lo garantiza y da ya ahora un sentido pleno a su vida presente.

A los psíquicos, como al mismo Demiurgo, no les queda posibilidad de acceso al Pléroma, al que son ajenos por naturaleza, pero llegarán a obtener, por la fe y las obras, una salvación apropiada en la Ogdoada, el umbral del Pléroma, por encima del séptimo cielo, donde, entre tanto, mantiene su trono el Demiurgo, el Dios del A.T.

Este es la suprema de las potestades cósmicas que trata en vano de frenar al gnóstico en su ascenso celeste.

> Entonces subí al séptimo cielo. Vi a un hombre anciano vestido de luz y era su vestido blanco. Su trono que estaba en el séptimo cielo brillaba más que el sol, siete veces más. Habló el anciano diciéndome: ¿Adónde vas, Pablo, el bendito y puesto aparte desde el seno de su madre? Yo entonces miré al Espíritu, que movía su cabeza diciéndome: Conversa con él. Y respondí diciendo al anciano: Estoy yendo al lugar del que salí. Y me respondió el anciano: ¿De dónde eres? Respondí yo mismo diciendo: He descendido al mundo de los muertos a fin de hacer cautiva la cautividad: esa que fue hecha cautiva en la cautividad de Babilonia. Respondió el anciano diciendo: ¿De qué modo podrás alejarte de mí? Mira y ve a los principados y las potestades. Habló el Espíritu diciéndome: Dale la señal que tienes y te abrirá. Y entonces le di la señal. Volvió su rostro abajo hacia su creación y los que son sus propias potestades. Y entonces se abrió el séptimo cielo y subí a la Ogdoada *(Apocalipsis de Pablo:* NHC V 2: 22,23-24,1).

La descripción del Anciano en el séptimo cielo se arraiga en la tradición apocalíptica. Es el Dios del A.T., devaluado al nivel de un Demiurgo ignorante de las realidades divinas superiores. Intenta retener a Pablo y ponerlo a su servicio. Le plantea cuestiones cuya respuesta no acaba de entender. Sólo el espiritual, el perfecto gnóstico, conoce las verdaderas respuestas a las cuestiones fundamenta-

les. El darlas, es la manera de obtener paso libre de los poderes que tratan de frenar el ascenso [13].

2. IRENEO DE LYON

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1306-1317; SC 62, 264, 294, 211, 153; ROUSSEAU, A.-DOUTRELAU, L., *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre I.* SC 263 (Paris 1979); *Livre II.* SC 293 (Paris 1982); *Livre III.* SC 210 (Paris 1974); ROUSSEAU, A., *Livre IV.* SC 100 (Paris 1965); ROUSSEAU, A.-DOUTRELAU, L.-MERCIER, CH., *Livre V.* SC 152 (Paris 1969); SAGNARD, F., *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, livre III.* SC 34 (Paris 1952); HARVEY, H. H., *S. Irenaei Adversus haereses* (Cambridge 1857); MASSUET, R., PG 7; ROMERO POSE, E., *S. Ireneo de Lyon. Demostración de la predicación apostólica.* FPatr 2 (Madrid 1992).

Estudios: ANDÍA, Y. DE, *Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* (Paris 1986); BACQ, PH., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses* (Paris-Namur 1978); BENOÎT, A., *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (Paris 1960); BLUM, G. G., *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus.* AGTL 9 (Berlin-Hamburg 1963); BOTTE, B., «A propos de l'*Adversus haereses* III 3, 2 de saint Irénée», *Irénikon* 30 (1957), 156-163; BROX, N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburg-München 1966); DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles* (Tournai 1961); GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo* (Barcelona 1969); HOUSSIAU, A., *La Christologie de Saint Irénée* (Louvain-Gembloux 1955); LAWSON, J., *The biblical theology of saint Irenaeus* (London 1948); ORBE, A., *Antropología de San Ireneo.* BAC 286 (Madrid 1969); *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses».* BAC Maior 25 (Madrid-Toledo 1985); SIMONETTI, M. «Asiatica (cultura)», *DPAC* I (Casale Monferrato 1983), 414-416; WINGREN, G., *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Edinburgh-London 1959).

Ireneo se aferra a la tradición eclesiástica para salir al paso a las especulaciones gnósticas. Hasta el descubrimiento de los textos de Nag Hammadi ha sido la fuente fundamental para el conocimiento del gnosticismo [1].

[13] Cf. TREVIJANO, en *Miscelánea Turrado* (Salamanca 1981), p.~~233-235~~.

[1] Orbe (Madrid-Toledo 1985), p.30, valora el testimonio de san Ireneo para el conocimiento de la teología valentiniana más que el proporcionado por los documentos de Nag Hammadi.

Nacido en Asia Menor, hacia el 140 o el 150, nos cuenta que en su juventud había escuchado a S. Policarpo de Esmirna [2]. Dado el movimiento migratorio de la época por toda la cuenca mediterránea, no es sorprendente que le conozcamos instalado en Lyon y presbítero de esta comunidad. En el 177/78 fue comisionado ante el papa Eleuterio para mediar en la controversia montanista (EUSEBIO *HE* V 4,1-2). Por este tiempo fue el sucesor del obispo mártir Photinus (*HE* V 1,29-31; 5,8). Haciendo honor a su nombre, medió ante el papa Víctor I en la controversia pascual (*HE* V 24,11-18). Es la oportunidad en que cuenta la visita de S. Policarpo a Roma en tiempo del papa Aniceto. El no haberse puesto de acuerdo en esa misma cuestión no había sido óbice para que Aniceto como despedida cediese a Policarpo el honor de la celebración.

No sabemos más de él. Los primeros en presentarlo como mártir son S. Jerónimo y Gregorio de Tours en el s. VI.

Grandes líneas teológicas

El plan del *Adversus Haereses* indica cuáles son para Ireneo las fuentes de autoridad: Razón, Escritura y Tradición. Para él no cabe pensar en el conocimiento y preservación de la Regla de fe sin una notable medida de actividad racional. En su apología antignóstica confía mucho en el carácter razonable de la doctrina salvífica eclesiástica, como se ve por el peso que da en su obra a la «prueba de razón» [3].

Hay en él un desarrollo de grandes líneas y puntos de cristalización de su pensamiento. Nos aparece como un teólogo de la unidad, yendo este tema desde la unidad de Dios, de Cristo y del plan divino, hasta la unidad de la Iglesia y la unidad final del hombre con Dios. Lo vemos también como un teólogo de la historia, que, bajo el término de economía divina, engloba toda la historia del mundo para mostrar que su desarrollo no tiene otro fin que la salvación del hombre. Se nos muestra peculiarmente como un teólogo de la recapitulación, ya que el acontecimiento central de esta historia de salvación es la encarnación del Hijo, que recapitula todas las cosas y las lleva a su término. Uno de los temas más significativos de su repertorio es el de la evolución, el del progreso. El hombre, creado niño e imperfecto, alcanzará su estado de madurez y perfección por la encarnación del Hijo y por el don del Espíritu Santo, que le conduce a la divinización. En este progreso la libertad desempeña un gran papel.

[2] *Carta a Florino,* citada por Eusebio, *HE* V 20,4-8.
[3] Cf. BROX (Salzburg-München 1966), p.203-204.

Si el hombre hace mal uso de esa libertad, se queda en camino sin alcanzar su fin. La economía de Dios a lo largo de la historia universal consiste no sólo en volver al comienzo, sino en una progresión que lleva al hombre a un resultado superior al punto de partida. Constituye esto una inversión de la perspectiva gnóstica. Por la recapitulación, Cristo no sólo restablece la obra comprometida por Adán sino que la completa por el don del Espíritu Santo, que lleva al hombre hasta la divinización. La línea de salvación, según Ireneo, no es, pues, horizontal sino ascendente [4].

Ireneo trata de mostrar que el A.T. predice a Cristo y que la historia salvífica, comenzada en la creación, recapitulada en Cristo, se concluirá, después del milenio, en el Reino. El uso del término ἀνακεφαλαίωσις *(recapitulatio)* (cf. Ef 1,10) es un intento de Ireneo de incorporar la entera proclamación bíblica sobre la obra de Cristo en una sola palabra [5]. La unidad de la «economía» de la creación y de la redención se funda a fin de cuentas sobre la unicidad de Dios y la unidad de Cristo. La unidad del plan de Dios es la de su designio e intención: llevar todas las cosas a su perfección al someterlas a Dios por Cristo.

> Ya que las afirmaciones de algunos se desvían por las enseñanzas heréticas e ignoran las economías de Dios y el misterio de la resurrección de los justos y del Reino (que es principio de la incorrupción y por el cual los que hubieren sido dignos se acostumbrarán gradualmente a captar a Dios), es necesario decir... *(AH* V 32,1).

La incorruptibilidad es la vida misma de Dios, es un atributo divino. Las cuestiones de la *salus carnis* o de la resurrección de la carne deben ser colocadas en el interior de la perspectiva de la incorruptibilidad. Para Ireneo hay una κοινωνία entre el Espíritu y la carne y toda la economía de salvación es el progreso de la unión de la carne y el Espíritu que había sido quebrada por el pecado [6]. Ireneo construye su antropología sobre la carne [7].

Teología asiata

La antropología aristotélica (el hombre como cuerpo y alma), en contraste con la platónica (el hombre como alma en un cuerpo), es

[4] Cf. Benoît (Paris 1960), p.203-232.
[5] Cf. Wingren (Edinburgh-London 1959), p.80.
[6] Cf. Andía (Paris 1986), p.333-334.
[7] Orbe (Madrid 1969), p.518-531, señala que la antropología gnóstica se reduce a pneumatologia, la de Orígenes debió ser psicología y la de Ireneo se traduce en sarcologia.

uno de los elementos que caracterizan a los teólogos asiatas, como Justino, Ireneo y Melitón de Sardes, frente a los cristianos alejandrinos. Otro contraste significativo puede darse en la doctrina trinitaria, en la medida en que los alejandrinos (y también Justino) subrayarán la personalidad del Hijo como Logos distinto del Padre y los asiatas los distintos modos de actuación del único Dios. Una insistencia en la «monarquía» divina que es ortodoxa en Ireneo; pero que deriva en la herejía de Noeto y los dos Teodoto de Bizancio [8].

Ireneo ve en toda la economía de la salvación del A.T. una manifestación de las tres personas:

> El mismo Cristo es, pues, junto con el Padre, el Dios de los vivos, que habló a Moisés y se manifestó a los Padres *(AH* IV 5,2).
>
> Al ser, pues, Abraham profeta y ver por el Espíritu el día de la venida del Señor y la economía de la Pasión (por la que tanto él mismo como todos los que hubieren creído como él se habrían de salvar) saltó de alegría *(AH* IV 5,4).

La revelación del N.T. consiste en una manifestación del Hijo. El Hijo mismo es la manifestación visible del Padre; no de un Dios desconocido, sino del Creador de todas las cosas. Es el mismo Verbo quien actúa a través de toda la economía providencial. La vida humana del Verbo es la novedad misma del cristianismo [9].

Por falta de conocimientos científicos e históricos, se veía forzado, como sus adversarios gnósticos, a emplear un método subjetivo de exégesis como es la lectura alegórica. En consecuencia precisaba apelar a la «viva voz» de la Iglesia como recurso para echar abajo las cavilaciones heréticas, contraponiéndoles las afirmaciones corroboradas por la solidaridad institucional, la universalidad geográfica y el peso de los números. La «viva voz» de la Iglesia fue así el factor esencial y determinante de sus enseñanzas [10].

> Recuerda lo que hemos dicho en los dos libros anteriores. Añadiéndoles éste tendrás una argumentación completa contra todos los herejes. Les podrás resistir con confianza y determinación en pro de la sola fe verdadera y vivificante, que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y distribuye a sus hijos *(AH* III prefacio).

Solamente han llegado a nosotros dos de sus obras, que examinaremos seguidamente.

[8] Cf. SIMONETTI, *DPAC* I (Casale Monferrato 1983); 414-416.
[9] Cf. HOUSSIAU (Louvain-Gembloux 1955), p.250-251.
[10] Cf. LAWSON (London 1948), p.292.

Adversus Haereses

Nos ha llegado el texto completo en una versión latina, anterior al 422, transmitida por 9 manuscritos (agrupables en dos familias: irlandesa y lyonesa) y la «editio princeps» de Erasmo, que dispuso de otros 3 manuscritos hoy perdidos.

Contamos con un 74 por 100 del libro I en griego, debido a su utilización masiva por los heresiólogos posteriores Hipólito y Epifanio. Un promedio del 11 por 100 de los libros III-IV y V se ha conservado en griego por su utilización en florilegios dogmáticos y cadenas exegéticas. Nos han llegado también fragmentos en dos papiros (POxyr y Plena). Además hay amplios fragmentos de la versión armenia (sobre todo de los libros IV y V) y fragmentos de la siríaca.

El título exacto, indicado por Eusebio de Cesarea, ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, caracteriza ya el sentido y contenido de la obra.

En el libro I hay, pues, una larga serie de exposiciones dedicadas a los diferentes gnósticos: el sistema valentiniano de Ptolomeo (1-9), la unidad de fe de la Iglesia frente a las derivaciones del valentinianismo (10-22), precursores de Valentín (23-31) [11], entrecortadas con reflexiones irónicas o teológicas y algunos elementos de refutación.

El libro II lo consagra a la refutación propiamente dicha. Refuta las tesis valentinianas de un Pléroma superior al Dios creador (1-11), las relativas a las emisiones de los Eones, la pasión de Σοφία y la Semilla (12-19), las especulaciones sobre los números (20-28), las relativas a la consumación final y al Demiurgo (29-30) y otras tesis de Simón, Carpocrates, Basílides y los «gnósticos» (31-35) [12]. Pero no se trata de una refutación fundada sobre principios teológicos, sino sobre un principio mucho más general: el sentido común, la razón. Ireneo trata de mostrar las contradicciones internas de los sistemas gnósticos sobre el plano de la lógica formal. Claro está que tal argumentación «ex ratione» no excluye otros argumentos de Escritura, fe y tradición; pero constituye la nota dominante del libro II.

En el libro III, Ireneo parte de una demostración de la verdad de las Escrituras (1-5), para abordar la unicidad de Dios, creador de todas las cosas (6-15) y luego la unicidad de Cristo, Hijo de Dios, hecho hombre para recapitular en sí mismo su propia creación (16-23). La conclusión subraya la verdad de la predicación de la Iglesia frente a los absurdos a que llegan los que rechazan esta predicación [13].

[11] Cf. ROUSSEAU-DOUTRELAU, SC 263 (Paris 1979), p.113-164.
[12] Cf. ROUSSEAU-DOUTRELAU, SC 293 (Paris 1982), p.117-195.
[13] Cf. ROUSSEAU-DOUTRELAU, SC 210 (Paris 1974), p.171-205.

El hilo conductor de la primera parte del libro IV podría ser la idea de que el progreso es consecuencia de la unidad. Al concebir el A. y el N.T. como vinculados por un anillo de progreso, asienta su unidad radical contra todos los gnósticos [14]. La característica del libro IV es que toda la argumentación se apoya sobre las palabras del Señor, que Ireneo cita con amplitud y con un modo de cita muy personal (anuncio de la palabra que va a comentar, cita íntegra y comentario más o menos amplio):

> Que en efecto los escritos de Moisés son palabras de Cristo, lo dice él mismo a los judíos, como lo ha recordado Juan en el evangelio: «Si creyereis a Moisés, me creeríais a mí: pues él escribió de mí; pero si no creéis sus escritos tampoco creeréis mis discursos», con lo que significa de modo muy claro que los escritos de Moisés son discursos suyos. Por lo tanto, si esto vale de Moisés, también son suyos sin duda los discursos de los demás profetas, como ya hemos mostrado *(AH* IV 2,3).

El libro IV despliega las diferentes «economías» de Dios en la historia, desde el acto creador al juicio al fin de los tiempos. Si en el libro III ha probado la unicidad del Dios creador y la unidad del Verbo encarnado, aquí demuestra la unicidad de Dios a partir de la unidad de sus «economías» [15].

En el libro V expone la demostración paulina de la resurrección de la carne (1-14). Muestra la identidad del Dios Creador y Padre por tres hechos de la vida de Cristo (15-24) y por la enseñanza escriturística sobre el fin de los tiempos (25-36) [16]. Trata aquí del Anticristo, la resurrección de los justos y el Milenio. La escatología milenarista de Ireneo (precedido por Papías y Justino) es uno de los rasgos más llamativos de la teología asiata. Termina su obra deteniéndose sobre la visión del Reino, sin dar la conclusión.

Demostración de la predicación apostólica

El escrito Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, mencionado por Eusebio de Cesarea, no fue redescubierto, en versión armenia, hasta 1904. Es una exposición sucinta del mensaje cristiano, dirigida en forma de carta a un amigo. A diferencia del *AH* no entra en explicaciones polémicas. En la primera parte se mueve en la tradi-

[14] Cf. González Faus (Barcelona 1969), p.95.
[15] Cf Bacq (Paris-Namur 1978), p.282 y 290.
[16] Cf. Rousseau-Doutrelau-Mercier, SC 152 (Paris 1969), p.166-191.

ción catequética y en la segunda en la tradición apologética. Su originalidad consiste en hacer seguir su exposición del «credo» de un boceto de la historia de salvación. Es aquí donde da un puesto importante a la idea de recapitulación:

> He aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y la base de nuestra conducta: Dios Padre, increado, ilimitado, invisible, único Dios, creador del universo. Este es el primer y principal artículo de nuestra fe. El segundo es: el Verbo de Dios, Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que se ha aparecido a los profetas según el designio de su profecía y la economía dispuesta por el Padre; por medio de El ha sido creado el universo. Además, al fin de los tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, para destruir la muerte, para manifestar la vida y restablecer la comunión entre Dios y el hombre. Y como tercer artículo: el Espíritu Santo, por cuyo poder los profetas han profetizado y los Padres han sido instruidos en lo que concierne a Dios y los justos han sido guiados por el camino de la justificación, y que al fin de los tiempos ha sido difundido de un modo nuevo sobre la humanidad, por toda la tierra, renovando al hombre para Dios *(Epideixis* 6) [17].

Ireneo subraya la comunión de las dos naturalezas divina y humana en Cristo y la recapitulación por su medio de los dos mundos: celeste y terreno, espiritual y material, invisible y corpóreo. Acentúa el valor de la economía terrena, la salvación del hombre corpóreo y sensible y sale al paso de la falsa economía «espiritual» enseñada por los gnósticos [18].

Doctrina de la Tradición

La Tradición es la predicación viva de la Iglesia en su plena identidad con la revelación dada por Jesucristo a los apóstoles.

Cristo no ha dejado escritos. Conocemos su doctrina por sus apóstoles a quienes ha dado el poder de predicar el Evangelio:

> Pues el Señor de todo dio la potestad del Evangelio a sus apóstoles, por quienes conocemos la verdad, esto es, la doctrina del Hijo de Dios. También a ellos dijo el Señor: El que os escucha me escucha y el que os desprecia me desprecia y también al que me envió *(AH* III prefacio).

[17] Cf. ROMERO POSE, FPatr 2 (Madrid 1992), p.62-64.
[18] Cf. ROMERO POSE, FPatr 2 (Madrid 1992), p.117-118.

Los apóstoles no escribieron primeramente, sino que predicaron este Evangelio. Después nos lo han transmitido en Escrituras:

> Pues no es por otros por quienes hemos conocido la economía de nuestra salvación, sino por aquellos por quienes nos ha llegado el Evangelio. Al que primero predicaron y luego, por voluntad de Dios, nos lo han transmitido en Escrituras, para que fuese fundamento y columna de nuestra fe *(AH* III 1,1).

La tradición apostólica es una *traditio ab apostolis* (tradición desde los apóstoles), no *traditio apostolorum* (tradición de/sobre los apóstoles). Esto diferencia netamente la tradición, en el sentido de tradición de la doctrina verdadera, y las tradiciones que proceden de los tiempos apostólicos. No basta que un relato o una doctrina venga desde entonces para que forme parte de la Tradición [19]. Es una distinción del concepto que no supo hacer Papías. Ireneo no llama tradición a las anécdotas que han transmitido los ancianos. La que le interesa es la *traditio ab apostolis ad ecclesiam*. Si la tradición viene de los apóstoles, es la Iglesia quien la recibe. En su concepto de la apostolicidad de la Iglesia, Ireneo es en mucha mayor medida testigo de la fe católica de su tiempo, en particular de las tradiciones asiata y romana, que de su propia capacidad teológica; pero ha sido el primero en formular y desarrollar este concepto de un modo sistemático-teológico [20].

La Tradición que viene de los apóstoles se conserva en la Iglesia por la cadena continua de los obispos, sus sucesores:

> Así la Tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo, está presente en cada Iglesia para que la perciban los que de veras quieren verla. Podemos enumerar a los obispos establecidos en las iglesias por los apóstoles y sus sucesores hasta nosotros, que ni enseñaron nada de eso ni supieron de los delirios de esa gente. Que si los apóstoles hubiesen sabido de misterios recónditos para enseñarlos a los perfectos, aparte y a escondidas de los demás, se los hubiesen transmitido, más que a nadie, a aquellos a quienes confiaban las mismas iglesias. Pues tenían mucho interés en que fuesen perfectos e irreprensibles en todo aquellos a los que dejaban por sucesores, transmitiéndoles el cargo de su mismo magisterio *(AH* III 3,1).

La garantía de esta Tradición es la continuidad histórica de la cadena de sucesión a partir de los apóstoles. Roma es el testigo privilegiado:

[19] Cf. Daniélou (Tournai 1961), p.135.
[20] Cf. Blum (Berlin-Hamburg 1963), p.227.

> Como resultaría demasiado largo para una obra como ésta tratar de enumerar las sucesiones de todas las iglesias, señalaremos sólo las de la Iglesia máxima, antiquísima y conocida de todos, la de Roma, fundada y organizada por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo. Al mostrar que esa tradición, que tiene desde los apóstoles, de la fe anunciada a los hombres ha llegado hasta nosotros por las sucesiones de los obispos, confundimos a los que forman agrupaciones inconvenientes de la manera que sea... Pues es necesario que toda iglesia, es decir, los fieles de todas partes, concuerde con tal iglesia, dado su origen más destacado. Ya que siempre ha sido conservado en ella, por los fieles de todas partes, esa tradición que procede de los apóstoles *(AH* III 3,2).

Se ha discutido si el último párrafo se refiere a la Iglesia de Roma o a la Iglesia universal. Opinamos que el principio de que la Iglesia que puede justificar el mantenimiento de la tradición desde los apóstoles debe contar con el acuerdo de todos los cristianos, se aplica aquí a la Iglesia de Roma, pero puede aplicarse a todas las iglesias apostólicas. De hecho Ireneo ha escogido la Iglesia de Roma; pero nos dice que una investigación en las otras iglesias (apostólicas) daría el mismo resultado. Lo que queda claro es la exigencia para los cristianos de todas partes de unirse con la Iglesia de Cristo sobre la base de la tradición apostólica [21].

Por eso, aunque no hubiera ninguna Escritura, la Tradición oral de la Iglesia sería la Regla de fe segura:

> En este sistema confían muchas gentes bárbaras de las que han creído en Cristo sin papel ni tinta, al tenerlo escrito por el Espíritu Santo en sus corazones, guardando cuidadosamente la salvación y la antigua tradición al creer en un Dios, Creador del cielo y de la tierra y de cuanto hay en ellos, y en Cristo Jesús el Hijo de Dios, quien por desbordante amor a su creatura, consintió en nacer de una Virgen, uniendo él mismo por sí mismo el hombre a Dios y padeciendo bajo Poncio Pilato, resucitado y ascendido gloriosamente, que ha de venir con gloria como Salvador de los salvados y Juez de los condenados, enviando al fuego eterno a los deformadores de la verdad y despreciadores de su Padre y de su propia venida. Los que iletradamente creen en tal fe pueden ser bárbaros por la lengua, pero, mediante la fe, muy sabios por el modo de pensar, la ética y el comportamiento. Agradan a Dios, conduciéndose con toda justicia, pureza y sabiduría. Si alguno les comunicase las lucubraciones de los herejes hablándoles en su propia lengua, al momento se taparían los oídos y se escaparían lejos, no consintiendo en oír un discurso blasfemo. De manera que por aquella antigua tradición de los apóstoles no dan entrada en la mente a nada de la exposición fantástica de aquéllos *(AH* III 4,2).

[21] Cf. BOTTE, *Irénikon* 1957, 156-163.

Ireneo, que justificaba la predicación de los apóstoles por la venida del Espíritu Santo, afirma igualmente que esta predicación se mantiene intacta en la Iglesia por la acción de este mismo Espíritu [22].

[22] Cf. SAGNARD, SC 34 (Paris 1952), p.24-26.

CAPÍTULO IV

TENSIONES CON EL MUNDO

1. DOCUMENTOS SOBRE LOS MARTIRIOS

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: ALLEGRO, C., *Atti dei Martiri* I-II (Roma 1974); KNOPF, R.-KRÜGER, G.-RUBBACH, G., *Ausgewälte Märtyrerakten.* (Tübingen [4]1965); MUSURILLO, H., *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972); ROBINSON, J. A., *The Passion of S. Perpetua. The Scillitan Martyrdom.* TSt 2 (1891) (Cambridge 1891 = Nendeln, Liechtenstein 1967); RUIZ BUENO, D., *Actas de los Màrtires.* BAC 75 (Madrid [4]1987).

Estudios: BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchliche Literatur.* II, *Vom Ende des zweitens Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts* (Darmstadt 1962 = Freiburg im Breisgau 1914), 664-697; DEHANDSCHUTTER, B., *Martyrium Polycarpi. Een literarir-kritische studie.* BEThL 52 (Leuven 1979); DELEHAYE, H., *Les Légendes Hagiographiques.* SHG 18a (Bruxelles 1955); GUILLAUMIN, M.-L., «En marge du "Martyre de Polycarpe". Le discernement des allusions scripturaires», en *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino* (Torino 1975), 462-469; HARNACK, A. VON, *Geschichte der altchristliche Literatur bis Eusebius.* 1/2 *Die Überlieferung und der Bestand* (Leipzig [2]1958); MOREAU, J., *Die Christenverfolgund im römischen Reich* (Berlin-New York [2]1971); ORBÁN, A. P., «The Afterlife in the Visions of the Passio SS. Perpetuae et Felicitatis», en *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink* (Steenbruge 1989), 269-277; UYTFANGHE, M. VAN, «Platonisme et eschatologie chrétienne: Leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles (IIe-VIe s.)», en *Fructus Centesimus* (Steenbruge 1989), 343-362.

Las persecuciones

La primera intervención imperial contra los cristianos es la persecución de Nerón en Roma, tras el incendio del 64; pero queda limitada a esta ciudad y con esa ocasión. Muy pronto, autoridades aisladas, bajo la presión de la opinión pública, debieron combatir la nueva religión, aunque los Antoninos no tomaran de por sí medidas contra los cristianos. Trajano no tuvo a los cristianos por políticamente peligrosos y prescribió un proceso regular; pero asentó un precedente peligroso: la mera confesión de fe podía ser punible con

la muerte. Medidas que no hace sino subrayar el rescripto de Adriano, citado por Justino. Las situaciones catastróficas del último tercio del s. II y el crecimiento numérico y geográfico del cristianismo despertaron la desconfianza y hostilidad tumultuosa de los adherentes de los viejos cultos. Desde Nerón, o mejor dicho desde Trajano a Cómodo no varió la situación jurídica de los cristianos. En principio quedaban expuestos a las medidas coercitivas de las autoridades, para quienes la pertenencia a la Iglesia bastaba para marcarlos como delincuentes; en la práctica disfrutaban de libertad, no sin riesgos, pero casi siempre respetada salvo en períodos críticos.

Septimio Severo tomó medidas contra los cristianos que quebraban la norma vigente desde Trajano de que no había que buscarlos *(conquirendi non sunt)*. La expansión de las comunidades cristianas preocupó al emperador tanto como el éxito de la propaganda judía. Por eso prohibió el proselitismo judío y aplicó la misma norma contra el cristianismo. Posteriormente hubo notorios períodos de tolerancia, como bajo el sincretista Alejandro Severo. Maximino Tracio supo reorganizar el ejército y asegurar las fronteras; pero oprimió a todos los que consideraba emboscados en la retaguardia y en concreto a los dirigentes y propagandistas eclesiásticos. Un nuevo emperador, Felipe el Árabe, volvió a la política religiosa tolerante de los últimos Severos y favoreció personalmente a la Iglesia. Siguieron dándose tumultos anticristianos; pero fueron la excepción en la primera mitad del s. III, en que no hubo ninguna persecución sangrienta generalizada.

Decio desató el 249 una persecución que la Iglesia sintió como la más terrible de las que había tenido que padecer hasta entonces. El 250 reclamó de todos los súbditos del imperio la participación en una *supplicatio* a los dioses, controlada por comisiones locales. No se exigía de los cristianos una apostasía formal, sino que bastaba un gesto idolátrico para recibir el certificado correspondiente. El gran número de apóstatas en diverso grado creó a la Iglesia un serio problema con los inmediatos reclamos de readmisión. El 257 Valeriano dio un edicto contra el clero y las reuniones de cristianos. El año siguiente hizo más severas las penas. La persecución tuvo pronto fin al caer Valeriano prisionero de los persas el 259. En conjunto, el período de 261-303, pese a las catástrofes que asolaron el Imperio, fue un período de paz para la Iglesia, como el tiempo previo a los edictos de Decio y Valeriano.

Diocleciano, instigado por su césar Galerio, hizo estallar el 303 la persecución más larga y sangrienta, en parte ocasionada por conflictos de disciplina militar con soldados que rehusaban dar a los emperadores los nuevos honores divinos que reclamaban. Se comenzó por una depuración en el ejército y en la Corte el 300. El primer

edicto del 303 mandaba derribar las iglesias, destruir las Escrituras y objetos de culto y prohibía las asambleas religiosas. Los cristianos perdían sus derechos civiles, rango y dignidades. Un segundo edicto iba contra el clero. El tercero colocaba a los cristianos ante el dilema de apostasía o tortura. El cuarto edicto, del 304, reclamaba como Decio un sacrificio general en todo el Imperio bajo penas de muerte o de trabajos forzados. Los edictos fueron promulgados en todo su territorio, pero aplicados muy diversamente. En algunos puntos llegó a haber ejecuciones masivas. En Occidente la persecución duró sólo dos años. En Oriente sólo el 311 Galerio, en vísperas de su muerte, dio su edicto de tolerancia, pero la persecución se intensificó en el territorio dominado por Maximino Daya y sólo cesó cuando Maximino fue vencido por Licinio el 313. Licinio puso fin a la persecución y Constantino hizo el giro religioso decisivo del s. IV [1].

Las tradiciones sobre los mártires

Por Eusebio sabemos de dos colecciones, en las que estaba tanto el material más antiguo (exceptuando lo compuesto en latín de lo que tenía escasa noticia) como el de los martirios de las persecuciones de Diocleciano y Licinio. Es contemporáneo de la persecución de Diocleciano e hizo él mismo una colección de los martirios de Palestina.

Es muy escaso lo que fuera de Eusebio nos ha sido transmitido por otros autores eclesiásticos. En autores como Clemente y Orígenes el interés por los sucesos históricos queda muy en segundo plano. Más interés prestaron los occidentales (Tertuliano, Cipriano, Lactancio), pero se refieren sólo al norte de África. Cuando con el reconocimiento del cristianismo cesó la razón de los martirios, comenzaron las leyendas. El objetivo de edificación, documentado ya por la utilización eclesiástica de las *Acta,* operó en la misma dirección. Cómo se describió posteriormente el tiempo de los mártires lo muestra el *De gloria martyrum* de Gregorio de Tours [2].

Relativamente pronto debió de empezarse a recordar el aniversario de mártires destacados *(Martirio de Policarpo* 18; Hipólito, *Refutatio.* IX 12; *Liber Pontificalis).* A diferencia de lo que ocurrió en Africa y en otras partes, en Roma no se leían públicamente las *Passiones martyrum* (Gregorio Magno, *Ep.* VIII 29). Se conocía poco más de lo reseñado por Eusebio; pero disponían de un libro que indicaba sólo nombre, lugar y día del martirio. El Decreto gelasiano

[1] Cf. MOREAU (Berlin-New York [2]1971), p.26-60 y 70-119.

[2] Cf. HARNACK (Leipzig [2]1958), p.808-813.

prohíbe expresamente leer en las iglesias las «Gesta martyrum». Para investigar los martirologios más antiguos disponemos del catálogo de los cronógrafos romanos del 354, el viejo calendario africano, el martirologio sirio y el *Martyrologium Hieronymianum*. Los mss. de éste se retrotraen a una recensión del s. VI o VII. Sus fuentes fueron una serie de calendarios locales o provinciales y, para Oriente, un *Martyrologium Syriacum*, ampliado por un arriano entre 363 y 381. Los martirologios más tardíos se retrotraen directa o indirectamente al *Hieronymianum*.

Las colecciones de actas de mártires debieron formarse temprano, ya que los martirios se pusieron pronto al servicio de objetivos edificantes. Hoy día la colección más amplia y seria la constituyen las *Acta Sanctorum* de los Bolandistas. El pionero en tratar de seleccionar las más antiguas y auténticas fue el maurino T. Ruinart (1689) [3].

Clasificación de los textos

Una distinción que ha llegado a hacerse clásica por su sencillez y claridad es la que distingue tres tipos de documentos, teniendo en cuenta tanto la forma literaria como la historicidad de sus contenidos. Bardenhewer distinguió así: 1) las *acta* en forma de protocolos judiciales, 2) las *acta* en forma de narración y 3) leyendas [4]. Buscando mayor precisión, Delehaye distinguía: 1) las basadas de algún modo sobre los protocolos oficiales, como las de los mártires escilitanos o las de Cipriano; 2) narraciones literarias basadas en los relatos de testigos oculares *(Martirio de Policarpo)* o de los mismos mártires *(Pasión de Perpetua y Felicidad)*; 3) documentos reelaborados que se basan como fuente principal en otro/s de una o ambas categorías anteriores; 4) *pasiones*, que son novelas históricas, e. d., documentos que poseen un núcleo histórico; 5) composiciones puramente ficticias; 6) falsificaciones fraudulentas [5].

Nos atenemos a la distribución tripartita de Bardenhewer, que hay que completar en cada caso con el análisis de Delehaye. Es frecuente que los títulos no correspondan al carácter del documento.

[3] Cf. HARNACK (Leipzig [2]1958), p.813-815.
[4] Cf. BARDENHEWER (Darmstadt 1962 = Freiburg im Breisgau 1914), p.666.
[5] DELEHAYE (Bruxelles 1955), p.106-109.

1. ACTA MARTYRUM:

Las Actas de S. Justino y compañeros

Son las actas del proceso, ante el prefecto de Roma Rusticus, del apologista S. Justino y otros seis cristianos, durante el reinado de Marco Aurelio, probablemente el 165. Nos han llegado en tres recensiones: A, B y C (corta, media y larga). Lo más probable es que la media derive de la corta [6]. El documento está integrado por una breve introducción, el interrogatorio, la sentencia y una conclusión corta. Citamos de la recensión A:

> Una vez introducidos, el prefecto dijo a Justino: ¿Qué vida llevas? Justino respondió: Una vida intachable e irreprochable para cualquier hombre. El prefecto Rústico dijo: ¿Qué doctrina sigues? Justino respondió: Traté de aprender todas las doctrinas; pero me he comprometido con las verdaderas doctrinas de los cristianos, aunque no agradan a los que tienen opiniones equivocadas. Rústico dijo: ¿Son, pues, ésas las doctrinas que te agradan? Justino respondió: Sí, pues me adhiero a ellas con firmeza. El prefecto Rústico dijo: ¿Cuál es esa certeza? Justino respondió: Que damos culto al Dios de los cristianos, el único que consideramos ser desde el comienzo de todo el artífice (δεμιουργός) de la creación del mundo entero; y al hijo (παῖς) de Dios, Jesucristo, que fue pregonado de antemano por los profetas que había de acercarse al género humano como heraldo de salvación y maestro de buenas doctrinas (A 2,1-5).
>
> El prefecto dice a Justino: Si fueres azotado y decapitado, ¿crees que subirías al cielo? Justino dijo: Lo espero por el aguante, si aguanto. Pues sé que a los que viven con rectitud les asiste un don divino hasta la consumación. El prefecto Rústico dijo: ¿Piensas, pues, que subirás? Justino dijo: No pienso, sino que estoy firmemente convencido. El prefecto Rústico dijo: Si no obedeces serás castigado. Justino dijo: Contamos con la oración para quedar salvos al ser castigados. El prefecto Rústico sentenció: Que los que han rehusado sacrificar a los dioses sean azotados y ejecutados conforme a las leyes (A 5,1-6).

La sobriedad del diálogo tiene todos los visos de verosimilitud. Lo que Justino dice de sí mismo, su paso por diversas escuelas, y su profesión de fe en el Dios creador y su Hijo atestiguado por los profetas, coincide con lo que acentúa en sus obras apologéticas.

[6] Cf. MUSURILLO (Oxford 1972), p.xviii.

La Pasión de los mártires escilitanos

La *Passio sanctorum scillitanorum* puede ser la pieza consecutiva más antigua del latín cristiano que nos ha llegado [7]. Es el documento fechado más antiguo de la Iglesia latina (17.07.180) y el primero en mencionar la Biblia latina. Recoge el proceso de doce cristianos de Scilium, ciudad no localizada de Africa del norte. Tras el interrogatorio (la tradición literaria sólo recoge el de seis) son condenados por el procónsul a decapitación. Este texto, a una con el corto protocolo del proceso de S. Cipriano, parece reflejar uno de los estadios más tempranos y auténticos en la transmisión textual de las *acta martyrum* [8].

> El procónsul Saturnino dijo: ¿Qué lleváis en vuestra bolsa? Esperato respondió: Libros y cartas de un hombre justo llamado Pablo (12).
>
> El procónsul Saturnino leyó su sentencia de una tablilla: Esperato, Narchalo, Citino, Donata, Vestia, Segunda, y los demás confesos de vivir por el rito cristiano, ya que les ha sido ofrecida la facultad de volver a la costumbre romana y se han empeñado en su obstinación, que mueran a espada. Esperato dijo: Damos gracias a Dios. Narchalo dijo: Hoy somos mártires del cielo. Gracias a Dios (14-15).

Las Acta proconsularia Cypriani

Son una de las varias fuentes de que disponemos para la biografía de S. Cipriano de Cartago. Al parecer integran tres documentos: 1) Instructoria ante el procónsul Aspasio Paterno en Cartago, el 30-08-257; 2) Vuelta de Cipriano, arresto el 1-09-258 y juicio ante Valerio Máximo el 14-09-258; 3) La ejecución el mismo día. El relato, según afirma S. Jerónimo, fue compuesto poco después de ésta por Poncio, amigo de Cipriano [9].

> El obispo Cipriano dijo: Soy cristiano y obispo. No reconozco otros dioses que el único Dios verdadero «que hizo cielo y tierra y todo cuanto hay en ellos». Los cristianos servimos a este Dios. Le rogamos día y noche por vos y por todos los hombres, así como por el bienestar de los mismos emperadores. El procónsul Paterno dijo: ¿Así que persistes en esta decisión? El obispo Cipriano respondió: No puede cambiarse una buena decisión que Dios reconoce. El procónsul Paterno dijo: ¿Marcharás pues, conforme al mandato de Va-

[7] Cf. Robinson (Cambridge 1891 = Nendeln, Liechtenstein, 1967), p.7.
[8] Cf. Musurillo (Oxford 1972), p.xxii-xxiii.
[9] Cf. Musurillo (Oxford 1972), p.xxx-xxxi.

leriano y Galieno, exilado a la ciudad de Corubis? El obispo Cipriano dijo: Marcharé (1,2-4).

El procónsul dijo: Los muy sagrados emperadores te han mandado cumplir con los ritos. El obispo Cipriano respondió: No lo haré. El procónsul Valerio Máximo dijo: ¡Piénsalo bien! El obispo Cipriano respondió: Haz lo que te ha sido mandado. En cuestión tan justa no hace falta deliberación (3,4-5).

Y así se despojó de la dalmática, que entregó a los diáconos. Se puso firme y esperó al verdugo. Al llegar el verdugo encargó a los suyos que le diesen 25 monedas de oro. Mientras, los hermanos extendían ante él muchos lienzos y pañuelos. Así Cipriano se vendó los ojos con su propia mano: pero al no poder atarse él mismo con las puntas del pañuelo, lo ataron el presbítero Juliano y el subdiácono Juliano. Así padeció Cipriano y su cuerpo fue expuesto en la proximidad, para curiosidad de los paganos; pero, por la noche, fue sacado de allí y, acompañado por un gran cortejo que llevaba cirios y antorchas, fue conducido entre oraciones con gran triunfo al cementerio de Macrobio Candidiano el procurador (que queda en la via Mappalia junto a las piscinas) y allí enterrado. Pocos días después murió el procónsul Valerio Máximo (4,3-6).

2. Passiones o Martyria:

Martirio de Policarpo

Se discute si este martirio tuvo lugar entre el 156 y el 160 [10], el 166/67 (Campenhausen) o aun el 177 (Grégoire). El estilo del grueso del texto es funcional, coloquial y ocasionalmente homilético, con muchas reminiscencias de los evangelios. Ya lo sugiere el nombre del jefe de policía, Herodes, que, junto con su padre y con el procónsul, intentan quebrar la resistencia del anciano de modo amable, como si se guiasen por las directivas del rescripto de Trajano a Plinio. Pese a ello le amenazan con las fieras. El narrador, que atribuye a los judíos de Esmirna un papel muy activo en la conmoción popular que condujo al martirio, destaca en su relato aspectos maravillosos y analogías bíblicas [11]. El documento es una carta de la iglesia de Esmirna a la de Filomelio, cuyos fieles habían pedido un relato detallado de lo sucedido. La conclusión de la carta está en el c.20. El c.21 podría ser un apéndice; pero el 22 es espurio [12].

[10] Cf. Dehandschutter (Leuven 1979), p.273.

[11] Cf. Musurillo (Oxford 1972), p.xiii-xv. Aunque, como señala Guillaumin en *Forma Futuri* (Torino 1975), p.467, no se puede hablar de alusiones escriturísticas donde el autor depende de modelos de oración en uso en su tiempo.

[12] Cf. Ayán Calvo, FPatr (Madrid 1991), p.233-246.

Al entrar Policarpo en el estadio, se oyó una voz del cielo: «¡Valor, Policarpo, sé fuerte!» Nadie vio al que hablaba, pero algunos de los nuestros presentes oyeron la voz. Por lo demás, al introducirle se produjo un gran griterío de los que oyeron que había sido arrestado. Al traerle ante el gobernador, le preguntó si él era Policarpo. Al afirmarlo, trató de persuadirle a renegar diciendo: Ten consideración de tu edad (y otras cosas semejantes que es costumbre decir). Jura por el genio del emperador. Arrepiéntete. Di: Fuera los ateos. Policarpo, con rostro sereno, miró a toda la multitud de inicuos paganos que estaba en el estadio, levantó la mano hacia ellos, la tendió y, mirando al cielo, dijo: ¡Fuera los ateos! Pero el gobernador insistió: Jura y te dejaré ir. Maldice a Cristo. Policarpo respondió: Llevo 86 años sirviéndole y no me ha hecho ningún mal. ¿Cómo puedo blasfemar de mi Rey que me ha salvado? (9,1-3).

A él [Cristo] le adoramos por ser Hijo de Dios. A los mártires les amamos justamente como a discípulos e imitadores del Señor por su insuperable lealtad a su propio Rey y Maestro. ¡Que también nosotros lleguemos a ser partícipes y condiscípulos de ellos! (17,3).

Así nosotros, por fin, recogiendo sus restos, más apreciados que piedras preciosas y más estimados que el oro, los sepultamos donde era apropiado. Reuniéndonos allí, en lo posible, con gozo y alegría, el Señor permitirá que celebremos el día aniversario de su martirio, como recuerdo de los que ya han combatido su lucha y como entrenamiento y preparación de los venideros (18,2-3).

Pasión de Perpetua y Felicidad

Esta *passio* no es sólo un relato del proceso y sufrimiento de mártires africanos el 203, sino que es también un apocalipsis cristiano, con reminiscencias del *Pastor* de Hermas y el *Apocalipsis de Pedro* (en la visión de Saturo). El autor anónimo encuadra en su obra (1-4 y 14-21) relatos personales de los mártires Perpetua (3-10) y Saturo (11-13) [13]. Si este documento, con sus «nuevas profecías» y «nuevas visiones» (1,5), fraguó en un círculo montanista, ello pasó desapercibido para Agustín y otros Padres, que admiraron su encanto primitivo y su fervor cristiano [14].

Los mártires son Perpetua, una matrona acomodada de 22 años, su joven esclava Felicidad, que dio a luz en la cárcel, los jóvenes Saturnino y Secúndulo, el esclavo Revocato y el joven catecúmeno Saturo.

[13] Cf. ROBINSON (Cambridge 1891), p.26-58. Estima que el compilador de la obra (relatos de visiones y martirio) fue Tertuliano.

[14] Cf. MUSURILLO (Oxford 1972), p.xxv-xxvi.

E inmediatamente después de su oración, le sobrevinieron los dolores de parto. Al quejarse mucho por la dificultad natural de un parto de ocho meses, uno de los ayudantes de los carceleros le dijo: «Si así te quejas ahora, ¿qué harás cuando te echen a las fieras, que menospreciaste al negarte a sacrificar?». Pero ella respondió: «Ahora soy yo quien sufro lo que sufro; pero allí habrá otro en mí, que padecerá por mí ya que yo también estaré padeciendo por él». Así dio a luz a una niña, que una hermana suya tomó por hija (15,5-7).

Este documento es nuestra fuente más importante sobre la idea «popular», no-teológica, de la vida del más allá en los primeros siglos cristianos, en Africa del norte. Las visiones de Perpetua en el c.4 y de Saturo en el c.11 dan una imagen bucólica del Paraíso. La de Perpetua en el c.7 nos presenta el polo negativo; no el infierno, sino un lugar separado de purgatorio [15]. Después de la muerte se suponía que las almas descendían todas a los «infiernos» (el Sheol, el Hades subterráneo), para esperar la resurrección de los muertos y el juicio, aunque tal estancia provisional incluía ya cierta recompensa de los justos y algún castigo de los malos. Pero había una excepción importante: los mártires iban de inmediato al paraíso [16].

3. Leyendas:

Se encuentran en muchos documentos sobre los martirios, posteriores casi todos a la era de los mártires. Hay desde ligeros retoques de antiguo material auténtico hasta la más desbordada invención novelesca, adornada con los motivos del folclore piadoso. Los relatos sobre los mártires romanos más populares, como Lorenzo, Sebastián, Inés, Cecilia, han quedado tan configurados por la leyenda que su núcleo histórico resulta casi imposible de discernir. Sin embargo, el hecho de estos martirios puede quedar comprobado por la antigüedad del culto, que se remonta hasta el tiempo inmediato al presunto martirio.

2. LOS APOLOGISTAS GRIEGOS

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1060-1115; PG 6; Otto, C., *Corpus Apologetarum* I-IX (Jena 1847ss); Ruiz Bueno, D., *Padres Apologistas Griegos (s. II)*. BAC 116 (Madrid ²1979); Bardy, G., *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*. SC 20 (Paris 1948); Geffcken, J., *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlin 1907); Goodspeed, E. J., *Die ältes-*

[15] Cf. Orbán, en *Fructus Centesimus* (Steenbruge 1989), p.270-275.

[16] Cf. Uytfanghe, en *Mélanges Bartelink* (Steenbruge 1989), p.349.

ten Apologeten (Göttingen 1914); GRANT, R. M., *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* (Oxford 1970); IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua* (Pamplona 1975); MARCOVICH, M., *Athenagoras. Legatio pro Christianis.* PTS 31 (Berlin-New York 1990); MARROU, H. I., *A Diognète.* SC 33 (Paris 1951); PERLER, O., *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments.* SC 123 (Paris 1966); ROBINSON, J. A., *The Apology of Aristides.* TSt 1/1 (Cambridge 1891); SCHOEDEL, W. R., *Athenagoras. Legatio and De Resurrectione* (Oxford 1972); WHITTAKER, M., *Tatian Oratio ad Graecos and Fragments* (Oxford 1992).

Estudios: BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* I. *Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts* (Freiburg im Breisgau 1913 = Darmstadt 1962); BARNARD, L. W., *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic.* ThH 18 (Paris 1972); GRANT, R. M., «The Chronology of the Greek Apologists», *VigChr* 9 (1955), 25-33; «Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus», *VigChr* 13 (1959), 33-45; *Greek Apologist of the Second Century* (Philadelphia 1988); LIETZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche.* 2. *Ecclesia Catholica* (Berlin-Leipzig 1936); MARTÍN, J. P., «La presencia de Filón en el Hexámeron de Teófilo de Antioquía», *Salmant* 33 (1986), 147-177; «La antropología de Filón y la de Teófilo de Antioquía. Sus lecturas de Génesis 2-5», *Salmant* 36 (1989), 23-71; «Filón hebreo y Teófilo cristiano. La continuidad de una teología natural», *Salmant* 37 (1990), 301-317; POUDERON, B., *Athénagore d'Athènes.* ThH 82 (1989).

La crítica del cristianismo

La condena del cristianismo estaba tan arraigada en la opinión pública que, por mucho tiempo, nadie se tomó la molestia de apoyarla literariamente. Si los historiadores Tácito y Suetonio, el rétor Plinio, los filósofos Epicteto y Marco Aurelio, o el médico Galeno, mencionan a los cristianos, es de paso y siempre en un tono despectivo, que no modifica el reconocimiento de su valor ante la muerte.

Del *Octavio* (9,6; 31,2) de Minucio Félix, el primer apologista latino, se deduce que el rétor Frontón de Cirta, maestro de Marco Aurelio y Lucio Vero, publicó un discurso contra los cristianos, en el que hacía sitio a las acusaciones corrientes de comidas *thyesticas* y relaciones edípicas. Se ha conservado la sátira de Luciano de Samosata (a.167) «El final de Peregrino» *(Perì tês Peregrínou teleutês).* La punta del entero relato va contra los cínicos; pero trata también de pintar de modo burlesco la sociedad de los cristianos que rehúye la luz. Hacia el 178 compuso el ecléctico platónico Celso un «Discurso Verdadero» *(Alêthês Lógos)* de amplia polémica contra el cristianismo [1]. Nos ha conservado muchos fragmentos la amplia re-

[1] Cf. BARDENHEWER (Freiburg/Br. 1913), p.171-173.

futación que le dedicó Orígenes, cuando habían transcurrido tres cuartos de siglo desde la publicación del primero. Celso se había esforzado en ponerse al tanto sobre el cristianismo. Conoce la Biblia y sabe doctrina eclesiástica y argumentos cristianos. Es una buena muestra del cerrado frente adversario que hostigaba a los cristianos:

Aun dejando de lado los cuentos de horrores (incesto, infanticidio, antropofagia), no faltaban los puntos de ataque. En primer lugar se los ponía en línea con los despreciados judíos. Se hacía burla sobre las disputas entre ambos grupos, siendo así que coincidían en lo esencial, sobre todo en la cómica fe mesiánica. Se gloriaban de su peculiar relación con Dios y en realidad eran una colección de bichos. Su autoridad comúnmente reconocida era Moisés, que había dado a su pueblo la fe en un Dios, junto con el culto de los ángeles y la magia. Jesús, que siguió sus huellas, era un mago engañador. Las historias de los patriarcas, narradas por Moisés, son tan estúpidas y escandalosas, que ellos mismos se avergüenzan y buscan salir del paso, aunque sin éxito, con explicaciones alegóricas. Judíos y cristianos adoran un solo Dios; pero un Dios sometido a pasiones humanas, que se encoleriza y amenaza. Sin embargo no es lo suficientemente poderoso como para auxiliar a su hijo que padece o vengar su muerte. Ni puede ayudar a su pueblo elegido Israel, disperso por el mundo, ni es capaz de salvaguardar a los cristianos de persecuciones sangrientas. En todo caso, se podía tolerar a los judíos su religión nacional; pero había que rechazar a los prosélitos que se les adherían, menospreciando su propia manera de ser. Más aún a los cristianos, disociados de los judíos, desarraigados y sin tradición nacional, que perseguían una sombra de religión universal. Su doctrina de la Encarnación, sin sentido e impensable, atribuye a Dios una mutación a menos. Cuentan fábulas sobre el nacimiento virginal de Jesús, para ocultar el hecho de que era el hijo de una adúltera seducida por el soldado Panthera. Igualmente increíble lo que cuentan de los magos de Oriente, la huida a Egipto, su bautismo, sus milagros y, sobre todo, su resurrección, ocurrida en un secreto sospechoso. Más bien demuestran su bajo origen y su vergonzosa muerte que era un impostor, que recibió en la cruz el castigo merecido. No es de admirar, pues, que sus secuaces no quieran saber nada de sabiduría humana y sólo pidan fe y más fe como requisito para la salvación. También su proselitismo se dirige a ineducados y simples. Lo que sobreañaden de bueno y comprensible, lo han tomado de los griegos. Su modo de vida es contradictorio y sin sentido. Más valdría que sacasen las consecuencias de su actitud, enemiga de la vida, y desapareciesen del mundo sin dejar descendencia.

Tal es el trasfondo espiritual de las persecuciones contra los cristianos. Así sentían las masas aullantes, que excitaron el odio contra

los cristianos y saciaban en la arena sus ojos curiosos con la sangre de los mártires. Así pensaban los círculos cultos y los altos funcionarios que emitían desde su tribunal las penas de muerte [2].

La empresa de los apologistas

El único medio para esperar una mejora de la situación era cambiar el punto de vista de la gente culta y, en última instancia, del emperador. Lo intentaron, desde la primera mitad del s. II, escritores cristianos que se arriesgaron en esa difícil empresa. Los escritos apologéticos van dirigidos a los paganos, aunque haya que suponer que sus lectores desde el comienzo fueron mayoritariamente círculos cristianos. Una parte de las apologías del s. II se dirige como escrito de queja o recurso de amparo al mismo emperador. Así escribe Quadratus a Adriano, Arístides a Antonino Pío, Atenágoras a Marco Aurelio y Cómodo. Apelan al sentimiento jurídico de quienes se tenían por filántropos y filósofos. Reclaman la tolerancia, porque el castigo del mero nombre cristiano contradice el sentido de justicia, orgullo del pueblo romano; pues cualquier intención hostil contra el orden existente queda lejos de los cristianos.

> Tres son las acusaciones que levantan contra nosotros: ateísmo, banquetes de Tiestes y uniones edípicas. Pues bien, si esto fuera verdad no perdonéis a clase alguna. Reprimid los crímenes. Extirpadnos con mujeres e hijos... Pero si son bulos y calumnias vacías, con la explicación natural de que la maldad se opone a la virtud y de que es ley divina que los contrarios se combatan, y vosotros sois testigos de que no hay nada de tales crímenes, al mandarnos que no hagamos la confesión, lo que os queda por hacer es una investigación sobre nuestra vida y doctrinas, sobre nuestra adhesión y obediencia para con vosotros, vuestra casa e imperio. Que así no nos concederéis más que a los que nos persiguen. Porque nosotros los venceremos al dar resueltamente hasta nuestras vidas por la verdad (Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 3,1-2).

El reproche de ateísmo fue la acusación de mayor alcance, pues abarcaba dos crímenes: el desprecio de los dioses *(irreligiositas, sacrilegium)*, un crimen de lesa majestad, y el rechazo del culto imperial, que, en creciente medida, desde Augusto, era el baremo de una ciudadanía leal; o era negar la reverencia debida a la autoridad, un

[2] Cf. LIETZMANN (Berlin-Leipzig 1936), p.172-176.

crimen maiestatis[3]. Para la gran masa del público pagano era un enigma incomprensible un culto sin imágenes.

Otras apologías van dirigidas a la generalidad de los paganos de cultura helenística y son como alocuciones o amonestaciones. Es el caso del «Discurso a los Griegos» *(Oratio ad Graecos)* de Taciano y de varios escritos transmitidos como de Justino. Un tercer grupo de escritos quiere más bien responder de manera privada a las dudas y preocupaciones de un pagano próximo al autor: así los libros de Teófilo *A Autólico* y el *A Diognetes*.

Objetivos

Aunque el objetivo inmediato de estos escritos no se lograse, este esfuerzo ayudó al cristianismo a salir de su reclusión. Los conversos cultos sentían la necesidad de dar razón de su fe. Estaban convencidos de que tenían algo muy importante que decir. Iniciaron así un diálogo con el mundo contemporáneo. Un diálogo previo a la evangelización y que le abre a la par un nuevo cauce. Estos escritores cristianos se esforzaron en mostrar que la nueva religión no estaba en contradicción con los ideales dignos de reconocimiento de la cultura antigua, sobre todo con los mejores logros de la filosofía.

No resulta difícil discernir un triple objetivo en la obra de conjunto de los apologistas, si bien con distinta insistencia en cada uno de ellos.

1) Salir al paso de la acusación de que la Iglesia era un peligro para el Estado:

> Porque nuestra filosofía floreció primero entre los bárbaros. Luego se desarrolló entre tus pueblos bajo el principado de tu antepasado Augusto. Ha llegado a ser un bien favorecedor sobre todo para tu imperio. Ya que, desde entonces, el poderío de los romanos se ha incrementado en grandeza y esplendor. Poderío del que has llegado a ser heredero deseado, y lo seguirás siendo con tu hijo, al conservar la filosofía que ha comenzado con Augusto y se ha nutrido a una con el imperio. La que también tus antepasados han honrado junto a otras religiones. Además es una gran prueba de su excelencia que nuestra doctrina haya florecido a la par con el feliz comienzo del Imperio, que no haya ocurrido ninguna calamidad desde el principado de Augusto, sino, al contrario, que todo haya sido brillante y glorioso, conforme a las oraciones de todos (Melitón de Sardes, *Apología a Antonino*, Fragmento I,23-25: SC 123,20).

[3] Cf. Bardenhewer (Freiburg/Br. 1913), p.174-75.

2) Frente a los absurdos e inmoralidades del paganismo, exponer el correcto sentir cristiano sobre Dios, el universo y el hombre:

> Pues los griegos, que dicen ser sabios, se hicieron más necios que los caldeos, al proponer muchos dioses, que nacieron, unos varones, otros mujeres, esclavos de toda clase de pasiones y obradores de múltiples iniquidades, a los que ellos mismos tuvieron por adúlteros, asesinos, iracundos, envidiosos, apasionados, parricidas y fratricidas, ladrones y rapaces, lisiados y contrahechos, hechiceros y locos. Además algunos de éstos quedaron acabados, otros fueron fulminados. Unos, esclavizados a hombres y escapando como fugitivos, fueron golpeados y se quejaron. Otros se transformaron en animales (Arístides, VIII 2-3).

Con una ofensiva audaz, se vapulea al politeísmo como antinatural e irracional, como una desviación del espíritu humano respecto al verdadero Dios, como una obra de los demonios. Se mostraba que los dioses paganos no eran sino artesanía, o animales de todas clases, o, en el mejor de los casos, seres con todas las miserias humanas. Iba de sí que los escritos defensivos se convirtieran en obras de ataque. Además, muchos apologistas dan ilustraciones más hondas sobre la esencia y contenido de la religión cristiana de lo preciso para invalidar los prejuicios de los adversarios [4].

> Los cristianos retrotraen su origen al Señor Jesucristo. Se confiesa por el Espíritu Santo que éste es el Hijo del Dios Altísimo, descendido del cielo para la salvación de los hombres. Nacido de una virgen santa, sin germen ni corrupción, tomó carne y se manifestó a los hombres para sacarlos del error del politeísmo. Una vez cumplida su admirable dispensación, gustó la muerte por medio de la cruz, por decisión voluntaria según una gran dispensación. Volvió a la vida a los tres días y subió a los cielos. ¡Rey! Si quieres puedes conocer la reseña de su venida por la sagrada escritura que denominan evangélica (Arístides, XV 1).

3) Presentar al cristianismo como la verdadera filosofía, enseñada por el mismo Logos divino. Si bien en algunos apologistas predomina una actitud polémica, negativa, respecto de la filosofía pagana (Taciano, Teófilo de Antioquía), es notablemente positiva la de otros (Justino, Atenágoras):

> Al filosofar ¿qué habéis producido de venerable? Pues ¿quién de los más sobresalientes se ha presentado sin impostura? Diógenes afectaba autosuficiencia presumiendo de tonel; pero murió por intemperancia, afectado de obstrucción intestinal por un pulpo crudo.

[4] Cf. BARDENHEWER (Freiburg/Br. 1913), p.177-178.

> Platón, el dedicado a filosofar, fue vendido por Dionisio por su glotonería. Aristipo, que se paseaba vestido de púrpura como persona fiable, llevaba una vida disoluta. También Aristóteles, que de modo ignorante puso límites a la providencia y que describía la felicidad por las cosas que le complacían, halagaba demasiado con mala educación al adolescente colérico que era Alejandro, quien muy aristotélicamente llevaba enjaulado como a un oso o un leopardo a un amigo suyo por no haber querido adorarle (TACIANO, *Oratio* 2).
>
> Sabemos que han sido odiados y muertos también algunos de los de doctrinas estoicas, ya que su discurso ético llegó a ser el adecuado. Lo mismo ha ocurrido con los poetas en algunas cuestiones, por la semilla del Logos plantada en todo el género humano. Es el caso de Heráclito, como antes dijimos; Musonio, entre los de nuestro tiempo, y otros. Ya que, como hemos indicado, los demonios siempre han maniobrado para hacer odiosos a todos los que, de cualquier manera, se han empeñado en vivir conforme al Logos y huir de la maldad. No es nada extraño, pues, si los demonios, desenmascarados, se esfuerzan en hacer odiar mucho más a los que viven, no ya conforme a una parte del logos seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Logos total que es Cristo (JUSTINO, *Apología* II 7(8),1-3).

La filosofía pagana tuvo, pues, en los apologistas un juicio muy contradictorio; pero están de acuerdo en los fallos de la búsqueda humana y que se precisa una iluminación superior: de los filósofos a los profetas (JUSTINO, *Diálogo* 7).

Los más destacados (sin contar Justino)

Quadratus, sólo conocido por algunos datos de Eusebio, dirigió su *Apología* a Adriano hacia el 125. Eusebio *(HE* IV 3,2) nos ha conservado un breve fragmento que trata de los milagros de Cristo.

Según Eusebio *(HE* IV 3,3), Arístides de Atenas dirigió también su *Apología* a Adriano; pero es fácil la confusión con Antonino, a quien va dirigida según el ms. siríaco del s. VII. Sólo se sabía de él por las noticias de Eusebio y Jerónimo, que, al parecer, no habían leído su obra. Primero se encontró un fragmento en armenio. Luego, el descubrimiento y la publicación de la versión siríaca (1889) permitió identificar gran parte del original griego: dos capítulos de la novela hagiográfica del Pseudo-Damasceno, *Vida de Barlaam y Ioasaph*. En la primera parte habla de la religión de bárbaros, griegos, judíos y cristianos, para destacar que sólo éstos tienen el conocimiento preciso de Dios. En la segunda, insiste, más que sobre la doctrina, sobre el modo de vida de los cristianos.

Probablemente del tiempo de Adriano es otra obra apologética: la apócrifa *Predicación de Pedro,* que, como Arístides, combina discusión filosófica de atributos divinos con un énfasis bíblico en Dios como creador. Explica que a Dios no se le puede dar culto ni al modo de los griegos ni al de los judíos. Debe de haber alguna relación entre «Pedro» y Arístides [5].

Aristón de Pella publicó hacia el 140 su *Disputa entre Jasón y Papisco,* de contenido antijudío, que trata de mostrar el cumplimiento de las profecías del A.T. en Cristo. Este escrito fue utilizado en polémicas posteriores con el judaísmo. Lo conocían Celso y Orígenes y lo menciona Jerónimo. Sólo nos ha llegado el prefacio en versión latina.

Taciano, converso al cristianismo como Justino después de mucho tanteo, fue discípulo de éste en Roma (donde también abrió su propia escuela); pero sus ideas contrastan mucho, especialmente en lo que atañe a la evaluación de la filosofía y cultura no cristiana. Según él, todo el saber y comportamiento de los griegos es necio, mentiroso e inmoral. Inclinado a posturas extremistas, rompió con la Iglesia. Volvió a Oriente el 172 y, según Eusebio *(HE* IV 29,1), fue el fundador de una secta encratita. Ireneo tacha al antes apologista de haber combinado valentinianismo y marcionismo *(AH* I 28,1). Aparte de su ataque inmoderado en el *Discurso a los griegos,* compuso el *Diatessaron:* una armonía de los cuatro evangelios que tuvo un éxito inmenso. Su difusión y versión a muchas lenguas ha ejercido gran influjo en la tradición textual de los canónicos, a los que llegó a desplazar en la Iglesia siríaca entre el s. III y el V. Hoy se sostiene que pudo ampliar una armonización anterior ya usada por Justino.

Atenágoras se dirige a Marco Aurelio y Cómodo en tiempos de paz (176/177). Expresa una aproximación leal, conciliadora, próxima a las de Apolinar y Melitón. Como hemos visto, defiende a los cristianos de las acusaciones de ateísmo, festines tiestanos e incesto. Interpreta el cristianismo como una filosofía para un emperador filósofo. Sin embargo distingue el cristianismo de las doctrinas filosóficas en puntos esenciales: Dios y el mundo, el hombre y la moral. Su juicio crítico no perdona ninguna corriente, ni siquiera al platonismo, que —a diferencia de Justino— no presenta como una «preparación» al cristianismo. A lo más valora las filosofías como tanteos de aproximación a la verdad. Por eso subraya las divergencias que separan las diferentes escuelas. Pero reivindica la profesión de filósofo [6]; aunque es esencialmente un gramático orgulloso de su erudi-

[5] Cf. GRANT (Philadelphia 1988), p.39.
[6] Cf. POUDERON (1989), p.215-216.

ción [7]. Su *Legatio* es, por mucho, la mejor obra literaria de tipo apologético del tiempo de los Antoninos. Fue más lejos que ningún otro pensador el s. II en su reflexión sobre las relaciones trinitarias. Esquivó los fallos de Justino sobre el Logos-Hijo, abierto a interpretaciones subordinacionistas. En contraste con Justino subraya más los aspectos metafísicos y espirituales del Logos, que existía esencial y eternamente dentro de la divinidad; pero parece que minusvaloró la doctrina cristológica del Logos. El Hijo de Dios era más el Logos eterno, dentro de la divinidad, que una figura histórica. Nunca menciona el nombre de Jesús ni episodios de su vida terrena; pero en este descuido del Jesús terreno coincide con Taciano, Teófilo y el compilador de las *Sentencias de Sexto,* así como el latino Minucio Félix [8]. Cuenta con número creciente de partidarios la autenticidad, discutida, de un tratado *De resurrectione,* en que se propuso refutar las objeciones de sus adversarios, paganos, gnósticos o cristianos.

Melitón de Sardes dirigió una apología a Marco Aurelio [9]. Como Apolinar y Atenágoras, expresa su firme lealtad al emperador. Hacia el 190 lo cita Policrates de Efeso entre los personajes difuntos que acreditaban la costumbre asiata de celebrar la Pascua el 14 Nisán (Eusebio, *HE* V 24,5). Entre sus muchas obras (perdidas, salvo fragmentos en citas de autores posteriores), Eusebio *(HE* IV 26,1-14) cita dos libros *Sobre la Pascua.* Un papiro publicado en 1940 y otro, más completo, en 1960, han permitido conocer este escrito (de h.160-170) y reconocerlo en traducciones latina, siríacas, coptas y georgiana. Ha sido considerado como homilía pascual, por ser una explicación de Ex 12,3-32, pero tiene mucho de *praeconium pascale,* lleno de entusiasmo profético y poético. El rasgo más saliente de la homilía es la interpretación tipológica de la Pascua judía, asociada a un marcado antijudaísmo. Melitón presenta a Cristo en el cuadro de la economía de salvación. En su conjunto, esta cristología marca un progreso sobre la de los otros apologistas griegos del s. II [10]. Entre Ignacio e Ireneo constituye el eslabón más importante para reconstruir la doctrina cristológica del s. II. Precisa la doctrina de las dos naturalezas *(corpus (caro)-spiritus)* de Cristo como reacción al docetismo. El principio que invoca en el frg. VI para justificar las *duae substantiae* es el de la doble serie de operaciones. Puso en práctica la «comunicación de idiomas» de un modo tan atrevido, que sus ejemplos se hicieron célebres en la Antigüedad. Podemos atribuir a

[7] Cf. GRANT (Philadelphia 1988), p.100-103.

[8] Cf. BARNARD (Paris 1972), p.175-183.

[9] Después del 175, pues es posterior al nombramiento de Cómodo como heredero. Cf. GRANT, *VigChr* 1955, p.27-28.

[10] Cf. PERLER, SC 123 (Paris 1966), p.7-42.

su teología asiata que acuñe expresiones en sí ortodoxas *(Deus passus)*, pero que hacen presagiar el error monarquiano [11].

El *Ad Autolycum* de Teófilo, obispo de Antioquía, que alude a la muerte de Marco Aurelio y a la persecución que continúa, debe ser del 181 [12]. Es la única de sus obras (la enumeración de Eusebio es ampliada por Jerónimo) que nos ha llegado. Corresponde al género literario del protréptico o exhortación. La dirige a un amigo pagano culto que le había reprochado su conversión al cristianismo. Aunque en el libro I responde a las objeciones contra la fe en un Dios invisible y la creencia en la resurrección de los muertos, Teófilo sobrepasa los límites de la apologética y trata de dar también una enseñanza desprendida de toda controversia. Parte del libro II queda dedicada a una exégesis continuada de los primeros capítulos del Gén. Teófilo transluce en esta exégesis un conocimiento directo de la exégesis judía alejandrina [13]. Esquiva todo dualismo cósmico y antropológico, para dejar totalmente de lado a gnósticos y marcionitas, que ahondaban la dualidad de niveles y de historias. Presenta la resurrección como una continuación de la obra creadora del Gén [14]. Toma también de Filón *(Opif.* 170-172) una teología natural de matriz bíblica y estoica; pero censura sistemáticamente los conceptos platónicos en la medida en que contemplan dualismos antropológicos o cosmológicos [15]. En el libro III responde a la objeción sobre el origen reciente del cristianismo y se remonta a los orígenes mismos de la humanidad. Teófilo es un cristiano medio, que trata de atraer a la fe a los paganos con quienes convive exponiéndoles con sencillez los argumentos que descubrió en su camino personal a la verdad. No tiene la curiosidad simpática e inteligente de Justino o Atenágoras por las ciencias y la filosofía profana. Es el apologista que ha reclamado con más energía la necesidad de la fe, que no es dada sino a los corazones purificados. El punto de partida de su adoctrinamiento cristiano es también para él el Dios único y creador. La doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad ocupa un puesto importante. No así la de la encarnación [16]. Su contenido doctrinal se funda en la Escritura. Su forma literaria es una mezcla de filosofía y retórica griega [17].

El *A Diognetes* es un escrito breve que ha motivado comentarios entusiastas por su elegancia y sencillez lingüística y el arte con que

[11] Para GRANT (Philadelphia 1988), p.98, su teología es un ingenuo monarquianismo de tipo modalista (las personas divinas modos de manifestación del Dios uno).
[12] Cf. GRANT, *VigChr* 1955, p.30.
[13] Cf. MARTÍN, *Salmant* 1986, 147-177.
[14] Cf. MARTÍN, *Salmant* 1989, 23-71.
[15] Cf. MARTÍN, *Salmant* 1990, 301-317.
[16] Cf. BARDY, SC 20 (Paris 1948), p.8-45.
[17] Cf. GRANT, *VigChr* 1959, 33-45.

utiliza los recursos de la retórica tradicional. Tiene expresiones muy logradas y afirmaciones capitales sobre el papel de los cristianos en la economía cósmica y en la historia. Más que una carta (añadidura del primer editor) es un discurso o tratado. Su contenido se desarrolla en una apología contra los paganos y judíos, seguida por el famoso pasaje sobre el papel de los cristianos en el mundo y una catequesis somera, como contrapartida positiva de la apología. Culmina en una exhortación [18]. La fecha del documento ha sido muy controvertida; pero los contactos con los otros escritos de los apologistas del s. II permiten colocarlo con mayor probabilidad en el s. II que en el III. Los capítulos apologéticos ofrecen semejanzas con *Predicación de Pedro* y Arístides. Los capítulos catequéticos y la exhortación muestran más analogías con Hipólito y Clemente Alejandrino. Todo esto permite fechar el documento entre el 190 y el 200 [19].

3. JUSTINO, FILOSOFO MARTIR

BIBLIOGRAFIA

Edición y traducción: CPG I 1073-1089; WARTELLE, A., *Saint Justin. Apologies.* EAug (Paris 1987).

Estudios: AEBY, G., *Les missions divines de saint Justin à Origène* (Fribourg, Suisse, 1958); AYÁN CALVO, J. J., *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III* (Santiago de Compostela-Córdoba 1988); BARNARD, L. W., *Justin Martyr. His Life and Thought* (Cambridge 1967); BELLINZONI, A. J., *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden 1967); BOISMARD, M.-E., *Le Diatessaron: De Tatien à Justin.* EB NS 15 (Paris 1992); COSGROVE, C. H., «Justin Martyr and the emerging Christian Canon», *VigChr* 36 (1982), 209-232; GOODENOUGH, E. R., *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences* (Amsterdam 1968 = Jena 1923); HYLDAHL, N., *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Kopenhagen 1966); JOLY, R., *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle* (Bruxelles 1973); KOESTER, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (London-Philadelphia 1990); NOCK, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933); OSBORN, E. F., *Justin Martyr* (Tübingen 1973); SHOTWELL, W. A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London 1965); STYLIANOPOULOS, TH., *Justin Martyr and the Mosaic Law* (Missoula, Montana, 1975); TRAKATELLIS, D. C., *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr. An exegetical Study with reference*

[18] Cf. MARROU, SC 33 (Paris 1951), p.5-33, 89-97.

[19] Cf. MARROU, SC 33 (Paris 1951), p.241-268, que opina que el autor, más cercano a Clemente que a Hipólito, podría ser el mismo maestro de Clemente: Panteno.

to the Humiliation and Exaltation Christology (Missoula, Montana, 1976); WINDEN, J. C. M. VAN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters one to nine* (Leiden 1971).

Justino, filósofo

Justino, pagano de origen, era natural de Flavia Neapolis (Nablus), ciudad griega en Palestina, próxima a Siquem. Como en tantos otros casos de la Antigüedad, su vocación filosófica procedía de una firme opción personal, había implicado una dedicación académica y su filosofía era producto de su propia evolución vital:

> Yo también, en mis comienzos, por el deseo de compenetrarme con uno de estos [maestros], me hice discípulo de un estoico. Tras pasar con él bastante tiempo, me despedí de él, porque no había adelantado nada en el conocimiento de Dios (pues ni él sabía ni, según decía, consideraba tal ciencia necesaria). Me pasé a otro, un peripatético... Como mi alma aún anhelaba ponerse a la escucha de lo más excelente y propio de la filosofía, acudí a un pitagórico muy afamado... Estando así desorientado, me pareció oportuno relacionarme con los platónicos... La consideración de lo incorpóreo me exaltaba. La contemplación de las ideas daba vuelo a mi inteligencia. En poco tiempo me creí ya sabio y, neciamente, esperaba captar en breve al mismo Dios; pues tal es el objetivo de la filosofía de Platón [*Diálogo con Trifón* 2,3-6].

Esta descripción crítica de su itinerario a través de varias escuelas filosóficas, podría corresponder a un simple tópico literario [1]. Los discursos de exhortación a la filosofía *(protreptikós)* acompañaban la exaltación propagandística de la propia escuela de una devaluación sistemática de las escuelas rivales. Pero en el relato de Justino sus motivos de desilusión son tan particulares, que podemos entenderlo como básicamente autobiográfico [2]. El estoico le ha decepcionado por no entrar en la cuestión fundamental, Dios. El peripatético porque en seguida le ha planteado la cuestión, escasamente filosófica, del pago de matrícula. El pitagórico porque le exige amplios estudios previos: música, astronomía y geometría, como preliminar indispensable para apartar al alma de lo sensorial y acomodarla a lo intelectual. La doctrina platónica es la que más le satisface en su búsqueda de una divinidad trascendente que responda a sus ansias espirituales. Cuando, tras un encuentro personal, llegue a conocer el

[1] Cf. HYLDAHL (Kopenhagen 1966), p.158-159.

[2] Cf. BARNARD (Cambridge 1967), p.8-11, que se atiene a la historicidad del relato, admitiendo a lo más algo de idealización y tendenciosidad.

mensaje cristiano, percibirá la insuficiencia del método filosófico. Según su relato, llegó al cristianismo al final de una frustrada búsqueda intelectual. Aunque con algo de lugar común literario, la narración guarda correspondencia con actitudes del tiempo [3]. Una vez cristiano, no renuncia por ello a la filosofía, sino que la ve culminada en la revelación cristiana y, antes de conocer ésta, la valora como vía válida de aproximación:

> Porque la filosofía es en realidad el mayor de los bienes y el más preciado ante Dios. Es la única que nos conduce hasta llevarnos a su encuentro. Son santos de veras los que cultivan su mente con la filosofía [*Dial* 2,2].

Una vez que ha reconocido al cristianismo como la culminación del saber que buscaba por la filosofía, no podrá ya guardar silencio ante los prejuicios vulgares y cultos que impiden captar la verdad plena y no dejan reconocer la sublimidad de su doctrina:

> Porque juzgadas con discreción, nuestras doctrinas no son vergonzosas, sino superiores a toda filosofía humana [*II Apología* 15,3].

El trasfondo filosófico de Justino es el eclecticismo religioso del medioplatonismo [4]. Un platonismo que, en su psicología y ética, leía elementos estoicos en Platón. Está caracterizado además por una marcada tendencia religiosa, en la que se hace notar una aspiración mística. El platonismo medio es más místico que el del mismo Platón, aunque menos que el neoplatonismo de Plotino en el s. III [5]. Fue platonizando como Justino se preparó inconscientemente a descubrir la sobrepujanza del cristianismo.

Su conversión cristiana

No es arbitrario suponer que al seguir su vocación filosófica, Justino, como tantos otros hombres antiguos, había sido consciente de una conversión a una esfera superior de valores [6]. Su conversión al cristianismo no había significado dejar una filosofía por la religión verdadera, sino haber descubierto la verdadera filosofía.

Siguiendo su relato, la oportunidad se la dio el encuentro con un anciano desconocido al que califica de sabio. El diálogo que sigue

[3] Cf. NOCK (Oxford 1933), p.255-257.

[4] Aunque OSBORN (Tübingen 1973), p.200, opine que sabemos menos del medioplatonismo que lo que sabemos de Justino.

[5] Cf. BARNARD (Cambridge 1967), p.27-38.

[6] Cf. NOCK (Oxford 1933), p.164-186.

muestra que se trata de una figura literaria [7]. En un primer paso de la conversación, el sabio le hace consciente de las insuficiencias de la mera especulación filosófica *(Dial* 3,7-4,1). Justino, familiarizado ya con las escuelas filosóficas griegas [8], descubrirá que hay una «filosofía bárbara», la del antiguo Israel, que Dios mismo ha utilizado como cauce para darse a conocer *(Dial* 7,1). Los profetas no son filósofos; pero sus escritos contienen todo lo que debe saber el filósofo. El anciano, por su parte, es tan filósofo como cristiano [9].

Ya antes de que Tertuliano proclamase que la sangre de los mártires había sido semilla de cristianos, Justino atestigua el influjo que había tenido en su conversión la actitud de los mártires:

> Porque también yo, cuando seguía las doctrinas de Platón, oía las calumnias contra los cristianos; pero al ver cómo iban valientemente a la muerte y a todo lo que se tiene por espantoso, me puse a pensar que no era posible que ésos viviesen en la maldad y en el amor a los placeres [*II Apol* 12,1].

La amplitud de la filosofía cristiana

Como filósofo cristiano ve en el cristianismo la verdad filosófica en toda su plenitud. Hasta el punto que piensa que todos los hombres que han vivido conforme a la razón han sido ya cristianos:

> Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios. Antes hemos indicado que es el Logos del que participa todo el género humano. Los que han vivido conforme al Logos son cristianos, aunque hayan sido tenidos por ateos. Tal ha sido el caso, entre los griegos, de Sócrates y Heráclito y otros semejantes; y, entre los bárbaros, de Abraham, Azarías, Misael, Elías y otros muchos [*I Apol* 46,2-3].

El hombre, además de su cuerpo y de su alma, está constituido por una participación del Logos-Espíritu que lo capacita para una economía de gracia, que lo conduce hasta la divinización [10]. La identificación del Logos con Jesús diferencia el pensamiento de Justino de las especulaciones de Filón, el estoicismo y el platonismo medio. Como lo ve actuando en toda la historia de creación y salvación y

[7] Cf. WINDEN (Leiden 1971), p.127.

[8] Si bien GOODENOUGH (Amsterdam 1968 = Jena 1923), p.293, concluye que su uso de la terminología filosófica transluce sólo una comprensión superficial y popular de las concepciones filosóficas.

[9] Cf. JOLY (Bruxelles 1973), p.65.

[10] Cf. AYÁN CALVO (Santiago de Compostela-Córdoba 1988), p.243.

dejando su semilla en las mentes creadas, concluye que quienes han vivido conforme a su razón *(lógos)* vivían ya de acuerdo con el Logos divino [11]. De este modo, Justino compendia y lleva a conclusión en Cristo, el Logos creador, encarnado para instruir a los hombres, toda la historia del espíritu humano:

> Lo nuestro se muestra más excelso que toda enseñanza humana porque la entera racionalidad es el Cristo manifestado en favor nuestro al llegar a ser cuerpo, razón y alma. Porque siempre cuanto de bueno profesaron o hallaron los que filosofaban o legislaban, fue logrado por ellos mediante la investigación y la contemplación, conforme a su participación del Logos. Pero al no haber conocido la totalidad del Logos, que es Cristo, muchas veces dijeron cosas contradictorias entre sí [*II Apol* 10,1-3].

La doctrina del Logos seminal le sirve, pues, tanto para reconocer lo que hay de «praeparatio evangelica» en las doctrinas sabias y las legislaciones justas como para explicar los fallos de la cultura humana.

La tradición cristiana

Llegado al cristianismo desde la filosofía, Justino se integra de lleno en la Iglesia y aprende en ella los conocimientos específicamente cristianos. Transmite a su vez las tradiciones que ha recibido de las comunidades. Habla ya como cristiano estando en Efeso. En Roma actúa como un misionero al frente de una escuela filosófica. Es el primer claro exponente de ese «proselitismo académico» que cobrará notoriedad, a partir de Panteno y Clemente, en la escuela de Alejandría desde el último tercio del s. II. En su caso se hace evidente el fracaso del objetivo inmediato de las apologías griegas del s. II. Su martirio tuvo lugar probablemente el año 165.

Conecta continuamente con la tradición cristiana en su recurso al A.T. como colección de profecías cristológicas: Desde la clave de la interpretación cristocéntrica, el mejor modo de descubrir esas referencias veladas era para él la interpretación alegórica con la ayuda de la analogía. Algunos de los principios de su explicación alegórica proceden de la tradición platónica; pero la mayoría coinciden con los de la tradición rabínica. Las «Memorias de los apóstoles» le proporcionaban la evidencia histórica que probaba la profecía [12].

[11] Cf. *supra* p.101.
[12] Cf. Shotwell (London 1965), p.116-117.

> En efecto, a uno de sus discípulos, que le reconoció como Hijo de Dios, Cristo, por revelación del Padre, y que se llamaba antes Simón, lo denominó Pedro. Lo tenemos descrito como Hijo de Dios en las memorias de sus apóstoles y como tal lo confesamos [*Dial* 100,4].

Se discute el puesto de Justino en la historia del canon. Hay quienes piensan que, si fue Marción (h.150-160) quien estimuló a la Iglesia a formular su propio canon (h.175-200), entonces Justino antedata este intento. Otros juzgan que Justino devalúa la autoridad del canon emergente del N.T. limitándolo a la enseñanza de Jesús. Al considerar Justino de plena autoridad sólo lo que enseñó el Logos (en el A.T. o por Jesús), apreciaría los evangelios como meros guardianes de la tradición de dichos o de acontecimientos de la vida de Jesús. Después de Justino se los vería también como garantes literarios de esta tradición [13].

Utiliza también tradición oral o de apócrifos. En su descripción del nacimiento de Jesús en una cueva coincide con el *Protoev (Dial* 78,5). Su relato del bautismo de Jesús refiere un rasgo prodigioso que recuerda el gran resplandor de que habla el *EvEb (Dial* 88,3). El mismo Justino remite ocasionalmente a sus fuentes apócrifas (como a las *Actas de Pilato* en *I Apol* 48,3).

Justino fundamenta sus enseñanzas éticas en la doctrina de Cristo. El contenido de su parenesis da la impresión de remitir a un catecismo comunitario compuesto de dichos del Señor. Usaba fuentes escritas que armonizaban el material paralelo de los sinópticos. *I Apol* 15-17 se basa probablemente en un catecismo primitivo cristiano usado en la escuela romana de Justino. Hay quien concluye que Justino y sus discípulos usaron los evangelios sinópticos como su fuente primaria para componer catecismos y manuales eclesiásticos, armonizando el material de los sinópticos, y más tarde Taciano compuso una armonía completa en la que incorporaba a Jn [14]. Hay quien sostiene que, lo mismo que el autor de *2Clem,* usó una fuente de dichos sinópticos armonizados, conectados entre sí por un encuadre secundario de preguntas y respuestas, sin materiales narrativos; pero que también tuvo acceso a un texto evangélico escrito ya armonizado y ampliado, con materiales narrativos [15]. También se ha alegado que hacia el 150 Justino citaba los evangelios según una armonía evangélica que había incorporado los *cuatro* canónicos; pero con una forma de texto más arcaica que la atestiguada por nuestros canónicos [16].

[13] Cf. COSGROVE, *VigChr* 1982, 209-232.
[14] Cf. BELLINZONI (Leiden 1967), p.139-142.
[15] Cf. KOESTER (London-Philadelphia 1990), p.349-360 y 370-378.
[16] Cf. BOISMARD (Paris 1992), p.155-157.

Es, sin duda, de la comunidad de donde ha recogido sus formulaciones credales:

> Ciertamente que no somos ateos, puesto que damos culto al Hacedor de este universo... Tenemos en segundo lugar al que hemos aprendido que es el Hijo del verdadero Dios, que ha sido nuestro maestro de todo esto y que para eso nació, el crucificado bajo Poncio Pilato, que fue procurador de Judea en tiempos del césar Tiberio. Ponemos en tercer puesto al Espíritu profético, que honramos junto con el Logos [*I Apol* 13,1.3].

Podemos notar que su definición de los artículos fundamentales de la fe no queda marcada por su propia teología especulativa sobre Cristo como Logos de Dios, subordinado al Padre, de cuya voluntad procede, como existencia distinta, para realizar su designio de creación. Pues para Justino la trascendencia del Padre es tal que una misión —teofanía o encarnación— es incompatible con su naturaleza [17].

A diferencia de la primitiva teología especulativa sobre el misterio de la Iglesia, que detectamos ya en Ef y el *Pastor* y dará pie, en el gnosticismo valentiniano del *Tratado Tripartito*, a la integración de la Iglesia en la Trinidad divina, Justino ignora una eclesiología especulativa y se limita a describir cómo se realiza en la Iglesia el bautismo, la eucaristía y la liturgia dominical.

> Luego son conducidos por nosotros allí donde está el agua y son regenerados con el mismo rito de regeneración por el que también nosotros fuimos regenerados. Pues entonces se bañan en el agua en el nombre de Dios Padre y Soberano del universo y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo [*I Apol* 61,3].
>
> Acabadas las oraciones, nos saludamos mutuamente con un beso. Luego se le ofrece, al que preside a los hermanos, pan y una copa de agua y vino. El, tomándolos, tributa alabanza y gloria al Padre del universo por el Nombre del Hijo y del Espíritu Santo y hace una larga acción de gracias por habernos concedido esos dones de su parte. Concluidas las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama: ¡Amén! Amén en hebreo significa así sea. Hecha la acción de gracias por el presidente, y tras la aclamación de todo el pueblo, los entre nosotros llamados diáconos dan a cada uno de los presentes su parte del pan y del vino y el agua sobre los que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes [*I Apol* 65,3-5].

Lo mismo que el bautismo no es una simple ceremonia de recepción, sino el sacramento de la regeneración, tampoco la eucaristía es

[17] Cf. AEBY (Fribourg, Suisse, 1958), p.10.

convite comunitario en atmósfera religiosa de plegaria. Es el sacramento que actualiza el dinamismo del misterio de la encarnación del Hijo de Dios:

> Porque no tomamos esto como pan común o bebida común, sino que del mismo modo que Jesucristo nuestro Salvador, encarnado por virtud del Logos de Dios, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el sacramento sobre el que se ha hecho la acción de gracias, del que se nutren por trasformación nuestra sangre y nuestras carnes, por virtud de la oración del Logos, que de El procede [18], es carne y sangre de aquel Jesús encarnado [*I Apol* 66,2].

Un texto anterior nos describía la celebración centrada en la plegaria eucarística, el Amén comunitario y la distribución de la comunión. El siguiente, sobre la eucaristía dominical, nos permite reconocer la estructura de la liturgia de la Palabra, con la homilía y la oración de los fieles:

> El día llamado del sol se celebra una reunión de todos cuantos viven en las ciudades o en los campos y se leen, lo que el tiempo permite, las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, al concluir el lector, el presidente hace de palabra una instrucción y exhortación para que imitemos esos bellos ejemplos. Luego nos levantamos todos en común y elevamos oraciones. Como hemos dicho ya, acabada nuestra oración, se ofrecen pan y vino y agua... [*I Apol* 67,3-5].

La Iglesia de Justino no había establecido todavía la «disciplina del arcano», que se afianzaría en el s. III, cuando el contenido de la celebración eucarística se mantenía secreto a los de fuera y resultaba una sorpresa emotiva para los mismos neófitos a continuación de su bautismo.

Su obra literaria

Sólo contamos con tres, aunque tenemos noticias de obras perdidas y nos han llegado espurias. Justino escribió la *I Apología* entre el 145 y el 155, probablemente después del 151. Va dirigida a Antonino Pío y sus corregentes Marco Aurelio y Lucio Vero, Senado y

[18] A. Gelston, «*Di'eukhês lógou* (Justin, Apology I 66,2)», *JTS* 33 (1982), 172-175, traduce «el alimento que ha sido *eucaristizado* mediante una palabra de oración que procede de él [Jesucristo]». Entiende la frase como referencia a una plegaria eucarística en conformidad con la de Jesús en la Ultima Cena.

Pueblo. La *II Apología* fue un apéndice ocasional. La escribió poco después, con ocasión del martirio romano de tres cristianos. Su objetivo fundamental es proclamar lo injusto de que los cristianos sean considerados como secta de criminales. Que se les castigue por el mero hecho de serlo, sin que lleguen a probarse los crímenes que se les imputan. Si hubiera entre ellos delincuentes, no serían los fieles quienes los defenderían. Señala lo paradójico del sistema procesal que se les aplicaba:

> Y hay más: Si uno de los acusados niega de palabra ser cristiano, lo dejáis libre por no tener ningún delito de que acusarle. Pero si confiesa serlo, le castigáis por esa confesión [*I Apol* 4,6].

Unos decenios después Tertuliano subrayará en su *Apologeticum* las incoherencias jurídicas de los procesos contra cristianos. Un delito que normalmente no se persigue de oficio y que basta con negar o hacer propósito de enmienda para quedar libre de pena.

Justino responde a la acusación política arguyendo que los cristianos, lejos de ser un peligro para el Imperio, son sus súbditos más leales y con una firme convicción que es garantía de honestidad.

Frente a los prejuicios religiosos de la sociedad pagana, responde que los cristianos no son ateos, de lo que se les tacha por no participar en los cultos politeístas, al no condescender con los absurdos e inmoralidades de los mitos paganos, sino que adoran al único Dios verdadero.

Su mayor originalidad queda en la argumentación filosófica a partir de su convicción de que el cristianismo es la culminación de la verdadera filosofía. Es el apologista que más subraya una línea positiva de valoración, al entender la filosofía griega como una *praeparatio evangelica.* Esto no obsta a que también utilice la teoría del «robo» de la apologética judeohelenista.

Justino está convencido de que el cristianismo es odiado y perseguido por ser mal conocido. Busca obviar esta ignorancia hablando de las doctrinas, costumbres, culto y Escrituras cristianas. Explicita así temas, como la demostración de la divinidad de Cristo por el recurso a las profecías y la descripción del culto eucarístico, un tanto desacostumbrados en escritos dirigidos a paganos.

El *Diálogo con Trifón* es una apología contra el judaísmo. Compuso la obra h.160, sobre el recuerdo de un debate original con el maestro judeohelenista Trifón poco después del 132. Justino conocía creencias y prácticas del judaismo postbíblico y muestra estar al tanto de métodos judíos de exégesis e interpretación y da una lista de seis grupos heréticos judíos. En cambio, hay poco en él que sugiera un conocimiento próximo del judaismo helenístico de tipo filonia-

no [19]. Su milenarismo escatológico, derivado del apocalipticismo judío, es uno de los factores que lo integra en la teología cristiana asiata.

Los tres temas principales del *Dial*, la Ley mosaica, la cristología y el verdadero Israel, son las cuestiones centrales de la controversia judeocristiana. La Ley es para él fundamentalmente la ritual de los judíos. Subraya ante todo que ha cesado con la venida de Cristo, que es la Nueva Ley, y que su objetivo había sido el de legislación temporal para los judíos [20]. Con la interpretación cristológica de las teofanías, Justino coloca a Dios, en la persona del Cristo preexistente, en el mismo centro de la historia del A.T. Con tal énfasis en la preexistencia es capaz de confrontar a la vez los pensadores paganos, los maestros judíos y los teólogos gnósticos [21].

[19] Cf. BARNARD (Cambridge 1967), p.43-52.
[20] Cf. STYLIANOPOULOS (Missoula, Mont., 1975), p.165-168.
[21] Cf. TRAKATELLIS (Missoula, Mont., 1976), p.173-184.

CAPÍTULO V

TEOLOGIA AFRICANA

El documento más antiguo del cristianismo africano *(ActScil)* es un testimonio de martirios, como después el de Perpetua y compañeros *(PasPerp)*. También las apologías de Tertuliano, el *De lapsis* de san Cipriano y su propio martirio, documentan la presión externa perseguidora. La controversia antiherética de Tertuliano y su propia caída en el montanismo reflejan tensiones internas, que se agudizarán periódicamente (gnosticismo, marcionismo y maniqueísmo por un lado; montanismo, cisma de Felicísimo y donatismo por otro). El sentido jurídico, las preocupaciones éticas de Tertuliano y los intereses pastorales de san Cipriano muestran ya la tónica que fraguará en la diferente idiosincrasia del cristianismo occidental y del oriental. Mientras que el primero se muestra más jurídico y práctico, el otro queda más marcado por lo especulativo y místico.

1. TERTULIANO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPL 1-36; PL 1-2; PSL 1,29-32; CSEL 20,47,69,70,76; CCL 1-2; SC 35,216,281,365,368,394,395; EVANS, E., *Tertullian Adversus Marcionem* (Oxford 1972); FREDOUILLE, J.-C., *Tertullien. Contre les Valentiniens*. I. SC 280 (Paris 1980); *De la patience*. SC 310 (Paris 1984); MAHÉ, J.-P., *La chair du Christ*. II. SC 217 (Paris 1975); MATTEI, P., *Le mariage unique (De monogamia)*. SC 343 (Paris 1988); MORESCHINI, C., *Exhortation à la chasteté*. SC 319 (Paris 1985); MUNIER, C., *A son épouse*. SC 273 (Paris 1980); *La pénitence*. SC 316 (Paris 1984); REFOULÉ, R. F., *Traité de la prescription contre les hérétiques*. SC 46 (Paris 1957); TURCAN, M., *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*. SC 173 (Paris 1971); *Les spectacles (De spectaculis)*. SC 332 (Paris 1986); WASZINK, J. H., *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima* (Amsterdam 1947); WASZINK, J. H.-VAN WINDEN, J. C. M., *Tertullianus De idololatria*. SpVigChr 1 (Leiden 1987).

Subsidios: CLAESSON, G., *Index Tertullianeus* I-III (Paris 1974-1975); «Chronica Tertullianea», *REA* (1975-).

Estudios: AZIZA, C., *Tertullien et le judaïsme* (Paris 1977); BARNES, T. D., *Tertullian. A Historical and Literary Study* (Oxford 1971/85); BECKER, C., *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* (München 1954); CAMPENHAUSEN, H. VON, «Tertulian», en *Lateinische Kirchenväter* (Stutt-

gart [2]1965), 12-36; FREDOUILLE, J. C., *Tertullien et la conversion de la culture antique.* EAug (Paris 1972); MEIJERING, E. P., *Tertullian Contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I-II.* PhP 3 (Leiden 1977); MOHRMANN, C., «Observations sur la langue et le style de Tertullien», en *Études sur le latin des chrétiens,* II (Roma 1961), 235-246; O'MALLEY, T. P., *Tertullian and the Bible. Language-Imagery-Exegesis.* LChP 21 (Nijmegen-Utrecht 1967); SINESCALCO, P., *Ricerche sul «De Resurrectione» di Tertuliano.* Verba Seniorum NS 6 (Roma 1966); VERSTEGEN, R., «L'Église dans l'oeuvre de Tertullien. Pour une reintérprétation», *BijFTh* 35 (1974), 393-410.

Personalidad

Jerónimo afirma que Tertuliano era hijo de un centurión romano y fue presbítero de la iglesia de Cartago. Luego rompió con ella y vivió hasta una edad avanzada. Agustín añade que también acabó rompiendo con los montanistas y fundó su propia secta, los tertulianistas. Eusebio había contado que tuvo notable formación jurídica que le había dado a conocer en Roma. Si sus obras conservadas pueden fecharse con seguridad entre el 196 y el 212, no hay razones para no fechar su nacimiento h.170 y pensar que murió antes de llegar a viejo. No quedan claros su procedencia y contorno social ni a qué edad o por qué medio se convirtió del paganismo al cristianismo. El mismo nota en el *Ad Uxorem* que se casó ya cristiano con una mujer cristiana [1].

Si Tertuliano, convertido, rechazaba el paganismo y todo lo que incluía de incompatible con su fe, no renegó de la cultura adquirida en su juventud. Su cultura retórica incluía, como reclamaba Cicerón, la filosofía, el derecho y la historia; sin ser propiamente ni filósofo, ni jurista, ni historiador. Sus pronunciamientos negativos, circunstanciales, contra dialéctica, retórica y filosofía, por los peligros que podían amenazar la pureza e integridad de la *regula fidei,* no quitan a su aspiración a una síntesis en la que el cristianismo coronaría las adquisiciones de la cultura antigua conciliable con la fe [2].

Tertuliano montanista

Es comprensible que, como muchas naturalezas inclinadas al racionalismo y empujadas a la acción, se sintiese atraído por los fenó-

[1] Cf. BARNES (Oxford 1971/85), p.57-59. Conjetura que pudo morir como mártir montanista, que la Iglesia prefirió olvidar.

[2] Cf. FREDOUILLE (Paris 1972), p.481-485.

menos visionarios y extáticos de la vida religiosa. En el fondo busca una decisión para las últimas cuestiones sobre los deberes de la fe y la obediencia. Como esto no se lo proporciona la exégesis más estricta de la Escritura [3] o la tradición de la Iglesia, ni la ley natural demasiado genérica, acaba buscando la plena certeza en otra inspiración. En los circulos motanistas encontraba una última autoridad espiritual que cubría sus opciones radicales con su testimonio inspirado [4]. Tertuliano afirma repetidamente que las revelaciones montanistas no se oponen, en ningún sentido, a la doctrina tradicional de las iglesias apostólicas; sino que proveen una seguridad adicional y ayudan en la solución de dificultades. Lo que encontró más atrayente en el montanismo fue su insistencia en un puritanismo ético, que no era previamente desconocido como un ideal cristiano; pero que había sido un asunto dejado a la opción de cada conciencia [5]. Su grupo parece haber tenido sus celebraciones eucarísticas; pero no una jerarquía episcopal propia. Los que el grupo mismo *(spiritales)* llaman *psichici* pueden ser los dirigentes, más que la masa de creyentes de la Gran Iglesia *(simplices)*. Tertuliano evoluciona, cada vez con más encarnizamiento, en un sentido opuesto a la jerarquía, en tanto que continúa erigiéndose en defensor de la Iglesia. Es un problema de autoridad en la Iglesia [6]. La Iglesia de Cartago se había distanciado del montanismo de modo creciente a partir del 203, de modo inverso a como Tertuliano se iba adhiriendo con más pasión a este movimiento. Cuando una y otro llegaron a la ruptura, Tertuliano pasó a la invectiva violenta. El reconocimiento del Paráclito y su defensa le separaban de los que pasó a llamar «psíquicos». Ha llegado a una concepción de la Iglesia espiritual cuyo núcleo no son los obispos sino el hombre espiritual [7].

Obra literaria

Como autor literario se caracteriza por su originalidad. Da vigoroso cauce expresivo a su carácter apasionado con la técnica más depurada. Abusa del sarcasmo y su dialéctica resulta más ofuscante que convincente. El lenguaje es muy propio suyo, expresión de su poderosa fuerza configurativa. Es el primer escritor que, en una obra literaria considerable, se ha servido de la lengua especial de los cris-

[3] Cf. O'Malley (Nijmegen-Utrecht 1967), p.178.
[4] Cf. Campenhausen (Stuttgart [2]1965), p.29-35.
[5] Cf. Evans (Oxford 1972), p.xix.
[6] Cf. Verstegen, *Bijdragen* 1974, p.396-399.
[7] «ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum» *(De pudicitia* 21,17).

tianos; pero no es el creador de esta lengua, que tiene todos los rasgos de una configuración colectiva de una comunidad lingüística [8]. Su estilo es conciso, marcado y frecuentemente oscuro.

Es el único teólogo no católico antiguo cuya obra nos ha llegado casi completa. Conservamos 31 de sus escritos. Sin embargo, la tradición manuscrita es relativamente escasa. Algunas obras sólo nos han llegado en el Codex Agobardinus (Parisinus 1622), copiado en la primera mitad del s. IX. De otras, se han perdido los mss. que sirvieron para las ediciones renacentistas.

En contraste con la preservación de sus escritos, tanto por la oscuridad de su estilo como por el recuerdo doloroso de su defección, fue un autor poco leído y citado todavía menos. Ya en la generación casi inmediata, S. Cipriano, que lo utiliza mucho, no lo cita.

Puede deslindarse la composición de sus escritos en dos grandes bloques, según correspondan al período católico o al montanista de su vida. La cronología relativa de algunas de sus obras puede establecerse por referencias del propio Tertuliano. La sucesión de las obras dogmático-polémicas corresponde de algún modo al orden de las doctrinas en la *regula fidei* [9].

Escritos apologéticos

Su *Adversus Iudaeos* está escrito no para convertir a los judíos sino para desviar a los paganos del proselitismo judío, tratando de mostrar que el cristianismo era el genuino heredero espiritual de Israel [10]. Más tarde reutiliza parte de este material en el *Adversus Marcionem.*

El *Ad Nationes* viene a ser un esbozo del gran tratado apologético que escribió a continuación, el mismo a.197: el *Apologeticum* es la más sólida de las apologías latinas. En su argumentación considera principalmente las acusaciones políticas. En contraste con los apologistas griegos, desvía la defensa de la línea filosófica a la jurídica. Critica con particular énfasis el procedimiento judicial contra los cristianos [11].

Si su gran tratado apologético va dirigido a la gente culta, también destina algo más simple y breve a un público popular. En el *De testimonio animae* desarrolla una frase del *Apologeticum:* «Testimo-

[8] Cf. MOHRMANN (Roma 1961), p.236.

[9] Cf. P. SINISCALCO, *Ricerche sul «De Resurrectione» di Tertuliano.* Verba Seniorum NS 6 (Roma 1966), p.13-33.

[10] La opinión de BARNES (Oxford 1985), p.92, de que Tertuliano tuvo poco contacto con los judíos, queda decididamente contradicha por AZIZA (Paris 1977), p.261.

[11] Cf. BECKER (München 1954), p.332.

nium animae naturaliter christianae!» Arguye que expresiones espontáneas corrientes, como «si Dios quiere», «Dios bendiga», «Buen Dios», expresan un espontáneo testimonio monoteísta del alma, que apunta al cristianismo. Encontramos aquí la concepción (originalmente estoica) del conocimiento de Dios por los *sensus communes*, que recogerá de modo más elaborado en su tratado *De Anima* (41,3) [12].

El *Ad Scapulam* es una violenta invectiva, el 212, contra la política anticristiana del gobernador romano de este nombre.

Escritos doctrinales polémicos

Sus controversias intramuros del cristianismo se desarrollan primero contra dos formas de herejías: la de Marción y su discípulo Apeles por un lado y la de Valentín y sus émulos por otro. Para llevarla adelante recurre a dos métodos. Por una parte trata de mostrar la inconsistencia de las herejías como doctrinas cristianas por su falta de conformidad con las Escrituras, *instrumenta* de la verdad revelada. Este método reclama el examen y refutación de cada sistema en particular. Sólo para enfrentar a Marción escribió una obra en cinco libros. Buscó otra táctica que las enfrentase de un modo global recurriendo al argumento jurídico de la *praescriptio* (objeción fundada sobre motivos diversos que simplifica o abrevia el proceso) [13].

La cuestión clave para Tertuliano es: ¿A quién pertenece la Escritura? ¿Quién está legitimado para hacer uso de ella?

> Es aquí sobre todo donde les cerramos el paso, al no admitirles a que entren en discusión alguna sobre las Escrituras. Si es aquí donde más se esfuerzan, antes de que puedan utilizarlas, hay que ver primero a quién corresponde la posesión de las Escrituras, para no admitir que se las apropie quien no tiene ningún derecho *(De praescriptione haereticorum* 15,3-4).

Plantea una doble prescripción: Cristo no reveló su doctrina sino a los Apóstoles. Los Apóstoles, a su vez, no la han confiado sino a las Iglesias fundadas por ellos:

> De aquí sacamos la prescripción: Puesto que el Señor Cristo Jesús envió a los apóstoles a predicar, no hay que acoger a otros predicadores que a los que Cristo instituyó. Ya que nadie conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo se lo ha revelado [cf. Mt 11,27/Lc

[12] Cf. WASZINK (Amsterdam 1947), p.454-455.
[13] Cf. REFOULÉ, SC 46 (Paris 1957), p.14-24.

10,22]. Y no se ve que el Hijo se lo haya revelado a nadie más que a los apóstoles, a quienes envió a predicar precisamente lo mismo que les había revelado. Qué es lo que han predicado, es decir, qué es lo que Cristo les ha revelado —y aquí presento la prescripción—, no puede probarse sino por esas mismas iglesias que los mismos apóstoles fundaron al predicarles, tanto de viva voz, como se dice, como después por cartas. Si esto es así, queda claro que toda doctrina que concuerde con la de esas iglesias apostólicas, matrices originales de la fe, ha de considerarse verdadera. Pues conserva, sin duda, lo que las iglesias han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios (*Praescr.* 21,1-4).

La piedra de toque de la conformidad de cualquier doctrina con la de tradición apostólica es la Regla de Fe. Ello mismo deja fuera de lugar a cualquier especulación que la contradiga, por mucho que pretenda apoyarse en textos bíblicos (*Praescr.* 37,1).

Enfrenta, en lo característico de cada uno, la utilización herética de la Escritura por Marción y Valentín:

El uno ha falsificado con su mano el texto de las Escrituras. El otro, el sentido, por su manera de interpretarlo. Pues, aunque Valentín parezca guardar la integridad de la Escritura, no es menos pérfido que Marción al mutilar el verdadero texto. Marción se ha servido con tino y publicidad no de la pluma sino de la tijera, ya que ha hecho un destrozo de Escrituras para acomodarlas a su sistema. Valentín ha sido magnánimo con ellas. Dado que no ha adaptado las Escrituras a su sistema, sino que ha acoplado su sistema a las Escrituras; pero en la práctica ha quitado más y ha añadido más al quitar sus significados propios a cada una de las palabras y al añadir intervenciones de cosas que no están ahí (*Praescr.* 38,7-10).

Marción, en efecto, había mutilado las Escrituras al desechar todo el A.T. y tomar del N.T. sólo Lc (suprimiendo Lc 1-2) y Pablo: sometido este texto a una drástica revisión para suprimir toda referencia de continuidad, al descartar la identidad del Dios de la Ley y los profetas y el Padre de Jesucristo. Valentín en cambio se las arreglaba, mediante la arbitrariedad de la alegoría, para leer en los textos recibidos por la Gran Iglesia sus especulaciones mitológicas.

Pese a que los principios afirmados en *De Praescriptione* harían superfluo entrar en controversia con las distintas doctrinas heréticas, Tertuliano desciende a combatir con los herejes al terreno de sus argumentos. Su obra más voluminosa está dedicada a la refutación de la herejía marcionita.

En el *Adversus Marcionem,* Tertuliano presenta su refutación del marcionismo en 5 libros. Los presenta como si fuese el fiscal de un proceso judicial contra Marción. Los 3 primeros constituyen discur-

sos de presentación del caso. Los 2 últimos someten a examen los argumentos de su opositor [14].

En el I arguye que el Dios inventado por Marción no lo es en ningún sentido; en el II, que el Creador del mundo es Dios y bueno; en el III, que el Cristo prometido por el Dios Creador es el Cristo de los evangelios. Tertuliano toma sus argumentos principalmente de los autores cristianos del s. II y de la filosofía popular. Se advierte que ha leído mucho a Ireneo [15].

En los libros IV y V discute detenidamente el Evangelio mutilado de Marción y su edición de las epístolas paulinas, arguyendo que pese a esas alteraciones tendenciosas (y lo ya prejuzgado en las *Antitheses:* el centón de textos del A.T. reunido por Marción para mostrar el mal carácter del Dios «justo» de los judíos y su incompatibilidad con el Dios «bueno» de Jesucristo), ese mismo N.T. recortado sigue presentando a un Cristo que no es otro que el que hacían esperar la Ley y los profetas del Creador:

> Voy a denunciar cada frase y todo el equipo del impío y sacrilego Marción, al recurrir ya al mismo evangelio del que se ha apropiado mediante manipulaciones. Al que para dar más crédito ha añadido, como una especie de dote, una obra titulada *Antitheses,* por su contraposición de contradicciones. Obra que fuerza la separación de la Ley y del Evangelio. Con la que distingue dos dioses, por lo tanto contrapuestos. A cada uno le corresponde su Instrumento, o, como es más corriente decir, su Testamento. Con ello pretende que se dé también crédito al Evangelio en conformidad con las *Antitheses* (IV 1).

Marcionitas y valentinianos son los herejes de actualidad para Tertuliano. A los segundos los refuta en escritos particulares; pero también les dedica una polémica global.

El *Adversus Valentinianos* es una *narratio* dentro de la tradición retórica. Hace una adaptación novelesca del mito valentiniano para devaluarlo con buen acopio de ironía [16]:

> El primer poeta romano, Ennio, se había contentado con hablar de «las inmensas salas del cielo»... Pero lo que es de admirar es cuántos pisos sobre pisos y terrazas sobre terrazas han colgado, levantado y ampliado los herejes para dar alojamiento a cada uno de sus dioses. Admitamos que haya sido nuestro Creador quien ha distribuido en apartamentos las salas de Ennio. Con tantas plantas superpuestas y tantas escaleras para cada dios como herejías hay, nuestro mundo se ha convertido en una casa de vecindad. ¡Con tantos

[14] Cf. EVANS (Oxford 1972), p.XVII.
[15] Cf. MEIJERING (Leiden 1977), p.166-168.
[16] Cf. FREDOUILLE, SC 280 (Paris 1980), p.12-20.

pisos en el cielo uno se creería en el Edificio Felicles! No sé en qué parte de él, pero debe ser en la buhardilla, vive también el dios de los valentinianos. Atendiendo a su substancia lo llaman *Aion Téleion* [Eón Perfecto]. A su persona: *Propator* [Prepadre] y *Proarche* [Preprincipio]. También *Bythos* [Abismo]: lo que es poco congruente con uno que habita en las alturas (8,1-3).

Tertuliano toma con sorna la especulación cosmogónica valentiniana sobre el Eón Perfecto, Abismo, y las sucesivas emanaciones de los treinta eones que constituyen el *Pléroma,* asi como la *Ogdoada* y los siete cielos. Compara todo este tinglado mitológico con una conocida casa de vecindad, que debía ser un rascacielos para la época.

En el *De carne Christi* toma posturas extremadas para rechazar el docetismo de Marción, Apeles y Valentín. Aun así se atiene al nacimiento de Jesús *per virginem.* Saca también argumento de la lección variante de Jn 1,13:

¿Qué significa, pues: «No ha nacido de sangre ni de la voluntad de la carne ni de la voluntad de varón, sino que ha nacido de Dios»? [Jn 1,13]. Seré yo quien saque más provecho de este versículo cuando haya confundido a los que lo han adulterado. Pues pretenden que lo escrito es: «No de la sangre ni de la voluntad de la carne ni del varón, sino que han nacido de Dios». Como si la frase designase a los que han creído en su nombre, mencionados antes. Con ello tratan de probar la existencia de esa semilla misteriosa de los elegidos y espirituales, que se atribuyen a sí mismos (19,1-2).

Tertuliano polemiza aquí contra la lección de nuestro *textus receptus* de Jn 1,13, que atribuye a corruptela valentiniana. Según él, el texto original de Jn 1,13, la lección en singular [17], es una afirmación explícita de la concepción virginal de Jesús.

Escribe también un *De resurrectione carnis* contra el rechazo de la resurrección corporal de los muertos. La frase *resurrectio mortuorum* podía reinterpretarse de una mera supervivencia del alma inmortal. El uso de *caro* es un salir al paso a toda evasiva. Acaso por eso mismo *resurrectio carnis* fue la formulación recogida por el Símbolo Apostólico o Credo romano.

En *Adversus Praxeam,* polémica contra un contradictor del montanismo y exponente de una doctrina trinitaria monarquiana, entra también en cuestión la doctrina de las emanaciones del Pléroma; sin embargo la obra tiene mayor interés por su desarrollo de terminolo-

[17] Lección atestiguada también por JUSTINO, *Dial.* 63,2; HIPÓLITO, *Ref.* VI 9; IRENEO, *AH* III 16,2 y el texto etiópico de la *EpAp.* Citados por MAHÉ, SC 217 (Paris 1975), p.411.

gía trinitaria. En *Scorpiace* contradice la actitud negativa respecto al martirio de muchos gnósticos, en contraste con la prontitud de que hacían gala los montanistas.

Escritos parenéticos

Sus tres obras más tempranas conservadas tratan de cómo debe vivir el cristiano su vida de fe en una sociedad pagana. En *De spectaculis* denuncia los espectáculos circenses y teatrales por idolátricos y lujuriosos. El *De idololatria* denuncia que la religión pagana tiene gran número de ramificaciones en la vida social, y donde quiera que el cristiano entra en contacto con estas ramificaciones, está en peligro de perpetrar idolatría. Señala los peligros en el ejercicio de una ocupación o profesión (escultor, astrólogo, maestro, comerciante, soldado) y los causados por contactos sociales (festividades paganas, celebraciones públicas, ceremonias privadas). Lo mismo que ve una oposición radical entre Atenas y Jerusalén en el dominio del pensamiento, la ve entre Roma y Jerusalén en la vida diaria [18]. En *De cultu feminarum* se opone tajantemente a los adornos y cosméticos como contrarios a la humildad y a la castidad.

Ya antes del *Apologeticum* compuso una calurosa exhortación *Ad Martyres*. También en sus primeros años de publicista, un tratado *De oratione*, que inicia la tradición de comentarios al padrenuestro. El *De patientia* es elogio y exhortación a esta *summa virtus*, que, como reconoce de entrada (I 1), no es precisamente su fuerte.

El *De paenitencia* trata tanto de la penitencia que debe de preceder al bautismo como, sobre todo, de la institución penitencial prevista para los pecados después del bautismo:

> Previendo, pues, Dios estos ataques virulentos, aunque ya esté cerrada la puerta del perdón bautismal, ha permitido que quede un poco entreabierta. Ha colocado en el vestíbulo una segunda penitencia para abrirla a los que llamen. Pero sólo una vez, puesto que va ya la segunda. Y ya nunca más si la anterior fue inútil (VII 10).

Tertuliano es el primer autor de la antigüedad cristiana que nos permite entrever algo de las modalidades concretas de la penitencia eclesiástica. La institución de la penitencia canónica es para él el proceso obligatorio a que deben someterse todos los cristianos culpables de faltas graves tras su bautismo, si quieren obtener su readmisión en la asamblea cristiana, signo y prenda del perdón divino [19].

[18] Cf. WASZINK-WINDEN (Leiden 1987), p.9-10.
[19] Cf. MUNIER (Paris 1984), p.8-10 y 59-62.

Su *De baptismo* defiende el sacramento contra la propaganda gnóstica y subraya la necesidad de prepararse con el mayor cuidado. Más vale diferirlo que exponerse a recaer en la vida de pecado apenas recibido el sacramento. Admite que el bautismo de sangre, el martirio, puede suplir al bautismo de agua.

En el *Ad uxorem* comienza una trilogía sobre las segundas nupcias, donde muestra su evolución al montanismo. En esta primera obra se preocupa de recomendar a su mujer que, si enviuda, no se case de nuevo; de hacerlo, que sea con un cristiano. El *De exhortatione castitatis* es ya de inspiración montanista, como lo muestra la cita de un oráculo de la profetisa Prisca (10,5); pero en un tiempo de transición en que aún no ha llegado a una contraposición ofensiva con la Iglesia católica. De hecho, la rigurosa requisitoria contra las segundas nupcias en esta obra no resulta muy diferente del consejo dado por el *Ad uxorem.* En el dominio de la ética y de las segundas nupcias, el montanismo no hizo sino acentuar tendencias ascéticas y rigoristas ya atestiguadas en la comunidad cristiana [20]. Ahora Tertuliano excluye las segundas nupcias con la misma determinación con que impone los ayunos repetidos y prolongados y prohíbe la fuga en caso de persecución [21]. En el *De monogamia* corrige y completa sus dos opúsculos anteriores sobre el mismo tema. Precisa de una vez la doctrina montanista sobre las segundas nupcias, para defenderla frente a los católicos, vengando así al «Paráclito» y sacudiéndose la acusación de herejía.

Su *De ieiunio adversus psychicos* es un virulento ataque a la Iglesia católica por su falta de rigor ascético. Hasta reprocha los *refrigeria* que la Iglesia hacía llegar a sus confesores encarcelados y deforma como comidas sibaritas esas atenciones caritativas [22]. En el *De corona* y en el *De fuga* amonesta que no es lícito rehuir la oportunidad del martirio. En *De pudicitia* corrige la plana a lo que mantuvo en *De paenitencia.* Antes de pasarse al montanismo, Tertuliano ignoraba que hubiese pecados irremisibles. Ahora, según él, la Iglesia no puede reconciliar con la *pax ecclesiastica* no sólo a los que han cometido *peccata graviora* (apostasía, homicidio, adulterio), sino otros pecados graves. Se indigna por lo que estima laxitud de los católicos con los pecados carnales.

[20] Tertuliano retoma y agrava la enérgica fórmula de Atenágoras *(Suppl.* 33) que había calificado las segundas nupcias de «adulterio decente». Cf. Munier, SC 273 (Paris 1980), p.13.

[21] Cf. Moreschini, SC 319 (Paris 1985), p.7-17.

[22] Cf. Mattei (Paris 1988), p.18-19.

2. CIPRIANO DE CARTAGO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPL 38-67; PL 4; CSEL 3/1-2; CCL 3/1-2; CAMPOS, J., *Obras de San Cipriano.* BAC 241 (Madrid 1964); BÉVENOT, M., *Cyprian De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate* (Oxford 1971); MOLAGER, J., *Cyprien de Carthage. A Donat et la vertu de la patience.* SC 291 (Paris 1982); FAILLA, C.-PASCUAL, J., *Cipriano. La unidad de la Iglesia.* BPa 12 (Madrid 1991).

Estudios: CAMPENHAUSEN, H. VON, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart ²1965); DELÉANI, S., *Cristum sequi. Étude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien.* EAug (Paris 1979); DEMOUSTIER, A., «Épiscopat et union à Rome selon saint Cyprien», *RechSR* 52 (1964), 337-369; «L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien», *RechSR* 52 (1964), 554-588; FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis.* BGBE 9 (Tübingen 1971); GÜLZOW, H., *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius.* BHTh 48 (Tübingen 1975); HINCHLIFF, P., *Cyprian of Carthage and the unity of the Christian Church* (London 1974); LAURANCE, J. D., *«Priest» as Type of Christ. The Leader of the Eucharist in Salvation History according to Cyprian of Carthage.* AUSt VII 5 (New York 1984); RAMOS-LISSON, D., «La conversión de San Cipriano», *RAg* 27 (1986), 147-168; SIMONIS, W., *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus.* FTS 5 (Frankfurt am Main 1970); WICKERT, U., «Zum Kirchenbegriff Cyprians», *ThLZ* 92 (1967), 257-260; *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian,* BZNW 41 (Berlin 1971).

La inquietud, el radicalismo, el no conformismo de los escritos de Tertuliano, es traído por Cipriano dentro de un equilibrio y bajo la regla eclesiástica. En el campo de visión del responsable eclesiástico, aparecen las mismas cuestiones bajo otra luz que en la toma de partido apasionada del intelectual que no conoce reparos [1].

Converso y pronto obispo

Es sólo una conjetura fechar su nacimiento entre 200/210. Es muy probable que naciese en Cartago, de padres muy acomodados y bien relacionados. Sabemos poco de su vida antes de su elección episcopal. Acaso más que maestro de retórica, como dice Jerónimo *(De viris inlustribus* 122), orientó su carrera a la administración pú-

[1] Cf. CAMPENHAUSEN (Stuttgart ²1965), p.37.

blica. Se ha dicho que con él comienza la serie de obispos «curiales», que buscan cumplir su misión espiritual con el estilo de magistrado de los cónsules o procónsules. También que, en comparación con el Oriente griego, esto representa un tipo nuevo, específicamente occidental, de clericalismo católico [2].

Su iniciación al cristianismo le vino por medio de un presbítero cartaginés, Ceciliano, según cuenta su biógrafo, el diácono Poncio (*Vita Cypriani* 4). Bajo su dirección comenzó su estudio de la Biblia y probablemente también de los escritos de Tertuliano. Es notable cómo en su primer opúsculo apologético, a propósito de su conversión (h.246), sale marcadamente a primer plano la consideración político-moral. El *Ad Donatum* ofrece una serie de consideraciones de ese tipo que debieron influir en su conversión. Cipriano lo escribe para estimular a un amigo, al que considera demasiado tibio y para acabar de apartarle de los honores y de los bienes materiales. Probablemente se proponía, con celo de neófito, llegar a catecúmenos con poca prisa por recibir el bautismo y, sin duda, a paganos todavía dados al culto de los ídolos y a los vicios de una sociedad de la que traza una pintura entristecedora. Es la obra de un rétor que multiplica las invectivas contra los gustos perversos de un mundo apasionado por espectáculos escandalosos, que busca la felicidad en las riquezas y en las vanidades de los honores y el poder. Cipriano subraya que la verdadera felicidad y seguridad es romper con el mundo y conservar siempre la gracia y la inocencia bautismal [3]. En el relato de su conversión aglutina tanto elementos doctrinales procedentes de la catequesis cristiana africana como los de expresión lingüística propios de un rétor romano [4].

> Esto era lo que yo mismo me decía a menudo. Pues me sentía aferrado por las muchas desviaciones de mi vida pasada, de las que me creía incapaz de salir. Secundaba los vicios que llevaba adheridos, sin esperanza de mejora. Animaba mis males, como si fuesen ya propios y connaturales. Pero, una vez que con la ayuda del agua engendradora, fue lavada la mancha de mi etapa anterior y se difundió dentro de mí, reconciliado y puro, la luz de lo alto, después de recibido el Espíritu celeste y de que un segundo nacimiento me reparó como hombre nuevo, de modo admirable se acabaron mis dudas, quedó abierto lo cerrado, lúcido lo tenebroso, resultaba fácil lo que antes parecía difícil, posible de hacer lo que juzgaba imposible, como el reconocer como terreno lo que antes, nacido de la carne, me

[2] Cf. CAMPENHAUSEN (Stuttgart [2]1965), p.37-38.
[3] Cf. MOLAGER, SC 291 (Paris 1982), p.9-15.
[4] Cf. RAMOS-LISSON, *RAg* 1986, p.150.

hacía vivir inclinado a los pecados; como divino, lo que ya desde antes animaba el Espíritu Santo (c.4).

Sus libros de colección de textos bíblicos, *Ad Quirinum* (posteriormente llamados *Testimonia)*, son de hacia 248-249. Cipriano no era un teólogo profundo o creador, con intuiciones ricas y originales, lo que nos permite verle como exponente de la actitud prevalente de la Iglesia de su tiempo para con la Escritura. Su método más llamativo es la lectura esencialmente cristológica del A.T. Llega a encontrar aquí enseñanzas y regulaciones cristianas sobre el bautismo, la eucaristía y el sacerdocio. Lo que más le interesa del N.T. son los dichos de Jesús *(praecepta, mandata)* considerados como exhortaciones parenéticas para los cristianos de su propia generación. Su frecuente interpretación tipológica se basa corrientemente en una persona bíblica más que en textos escriturísticos concretos. Le falta la fantasía alegorizante de su contemporáneo alejandrino Orígenes [5].

La persecución y el cisma

Es sorprendente su rápida promoción al episcopado (248-249). Había pasado apenas un año y ya su autoridad se encontró con la prueba de fuego de la persecución. La de Decio (a.250) falló en su plan de disolución de la Iglesia, porque todo el aparato militar y burocrático tenía sus fallos. Tras un año, la muerte del emperador puso término a la persecución. No se había contado con que los apóstatas volverían a la Iglesia y ésta encontraría medios para readmitirles; primero como penitentes, luego como miembros plenos.

La prominente personalidad de Cipriano provocaba tanto más la ira de la plebe pagana cuanto que las autoridades parecían respetarle. El obispo se vio en la alternativa de exponerse a una revuelta, que no sólo le traería el martirio sino una caza general de cristianos en Cartago, o escapar de la ira de la multitud y así exponerse a las críticas de sus adversarios eclesiásticos. Prefirió huir, pues quería seguir guiando a su comunidad en el difícil tiempo de la persecución, aun a costa de su propia fama. Las medidas estatales apuntaban primero a los líderes eclesiásticos. Mediante su ejecución esperaban dejar sin guía a la Iglesia y difundir el pánico en las comunidades. En pocos días murieron mártires los obispos de Roma, Antioquía, Cesarea y Jerusalén. El de Alejandría logró escapar apuradamente. La huida de Cipriano fue aprovechada por la oposición interna. Tampoco podía esperar el obispo mucha comprensión de parte de los confesores.

[5] Cf. FAHEY (Tübingen 1971), p.624-625.

También la comunidad de Roma, que ponía a su obispo Fabiano como modelo de mártir, entendía que Cipriano debería haber seguido corroborando a los fieles con su presencia y dando ejemplo de testimonio martirial cuando se viese forzado a ello. La doble carta que la iglesia de Roma en sede vacante, en ejercicio de su solicitud por las demás iglesias, dirige al clero de Cartago, no disimula sus reparos al comportamiento de Cipriano e invita a ese clero a ocupar el puesto abandonado. Enterado a tiempo, Cipriano supo dominar la difícil situación. Toma la iniciativa de la respuesta. Agradece y elogia el relato sobre Fabiano y descalifica el anejo que le criticaba. Antes de responder detenidamente, se ocupa de restablecer su autoridad en su propia comunidad. Cuenta allí con apoyos, manda mensajeros, consolida el aparato eclesiástico, escribe exhortando a la cautela y a evitar provocaciones, organiza una discreta atención a los confesores, cuida de asegurar el dinero para la atención de los necesitados. Cuando ya lo que está en cuestión no es la persona de Cipriano sino su autoridad como obispo, por sus decisiones en la cuestión de los «lapsos», vuelve a escribir a Roma para contar con su reconocimiento y ayuda. Como su mejor justificación, les adjunta copia de su correspondencia con el clero y fieles de Cartago durante los meses pasados. Explica las razones de su fuga y prueba que no ha pretendido otra cosa que lo que los romanos reclamaban en su carta. Esta carta de justificación se cruza con otras de Roma al clero y confesores de Cartago, que condena la actitud de estos últimos sobre los «lapsos». Nuevas cartas de Cipriano al clero y a los confesores romanos acarrearon el definitivo reconocimiento romano. Se aprueba su conducta y se le informa oficialmente de un Sínodo romano, que posterga la respuesta definitiva a la cuestión de los lapsos por ser en Roma muy fuerte, al contrario que en Cartago, el partido de los rigoristas extremos liderados por el presbítero Novaciano, precisamente el escritor de la carta del clero romano. Tampoco faltó una respuesta cumplida de los confesores romanos [6].

En Cartago, las dificultades más serias habían comenzado propiamente con los apóstatas *(lapsi)* que pedían reconciliación. La apostasía había sido provocada por una persecución muy diferente de las anteriores. Había pillado desprevenidos al grueso de los cristianos y fueron bastantes los que se precipitaron a sacrificar *(sacrificati)*, ofrecer incienso *(thurificati)* o, sobornando a funcionarios, a librarse consiguiendo los certificados de haber cumplido con el gesto idolátrico, aun sin haberlo realizado *(libellatici)*. Se añadió la intervención de los «confesores», solicitados por los lapsos para que facilitasen la readmisión y que, al urgirlo, complicaron más las cosas.

[6] Cf. GÜLZOW (Tübingen 1975), p.110-140.

Cipriano quiso esperar a que se aclarase la situación. En Roma se habían tomado ya disposiciones semejantes. Los lapsos quedaban de momento en situación de penitentes. Como extrema concesión, podían contar con la reconciliación en el lecho de muerte. Cipriano valoraba las cartas de los confesores como recomendaciones para después. Pero entonces —Cipriano seguía en su refugio— estallaron las antiguas rivalidades. Parte de los clérigos le negó la obediencia, haciendo causa común con los confesores. El diácono Felicísimo tomó posición públicamente contra el obispo. Fue excomulgado; pero se le unieron cinco presbíteros. Cipriano tuvo que hacer nuevos nombramientos y pedir a la comunidad que retirase la obediencia a aquellos clérigos. Insistía en el oficio episcopal como el soporte decisivo de la Iglesia. Aquéllos eligieron como nuevo obispo al presbítero Fortunato. Este cisma de Felicísimo o «facción de Fortunato» ocurrió ya después de la persecución y del retorno de Cipriano. Este obtuvo una victoria decisiva cuando el Sínodo de Cartago del 251 se atuvo a su vía media. No quedó aclarado el aspecto dogmático de estas decisiones. Al estallar dos años más tarde una nueva persecución, se decidió recibir sin más en la comunidad a los penitentes, para resistir en frente cerrado a la amenaza [7].

La controversia sobre la reconciliación de los apóstatas encuentra su plasmación literaria en el *De lapsis*. Cipriano reclama el mantenimiento de la regulación anterior. Los «lapsos» —tanto *sacrificati* como *libellatici*— debían de hacer penitencia pública hasta que los obispos reunidos tomasen un acuerdo. Quedaba sin efecto la acción precipitada de los presbíteros. Cipriano exhorta a los que habían caído a quedarse entre tanto en la condición de penitentes [8].

> En efecto, queridos hermanos, ha emergido un nuevo tipo de desastre, como si el daño de la tempestad perseguidora hubiera sido poco, ha llegado al culmen con un mal disfrazado bajo el nombre de misericordia. En contra del vigor del Evangelio y de la ley de nuestro Señor Dios, por la presunción de algunos, se concede una readmisión en la comunión, que es nula y falsa, que pone en peligro a los que la dan y no aprovecha a los que la reciben (c.15).

Con el *De Ecclesiae Catholicae Unitate* sale al paso del cisma, tanto el que se había dado en su propia comunidad como el que se dio en la iglesia de Roma cuando Novaciano, adoptando un rigorismo extremado, enfrentó al papa Cornelio por su readmisión de los apóstatas arrepentidos. Todavía no parece estar al tanto de las raíces doctrinales de la ruptura de Novaciano: su rechazo a admitir cual-

[7] Cf. CAMPENHAUSEN, Stuttgart [2]1965, p.38-47.
[8] Cf. BÉVENOT (Oxford 1971), p.viii-ix.

quier reconciliación de los lapsos, cuya presencia sólo contaminaría la pura asamblea de los santos *(coetus sanctorum)*, que es como él concibe la Iglesia, de la que se presentó como cabeza y protector. Cipriano estaba oponiéndose de hecho a dos movimientos diametralmente opuestos, los extremos de laxitud y de rigorismo; pero en el *De unitate* sólo considera al último como una revuelta contra la autoridad debidamente constituida y, en esta medida, comparable al cisma en su propia iglesia de Cartago [9].

Su actividad no se agota en la eclesiástica de gobierno. Se dedica con éxito creciente a una labor literaria. Los temas y pensamientos le vienen muchas veces de Tertuliano. Cipriano escribe con un lenguaje de experto predicador de la comunidad. Junto a asuntos eclesiásticos, trata cuestiones de educación espiritual y virtudes *(De zelo et livore, De bono patientiae, De habitu virginum, De opere et elemosynis, De dominica oratione)*. Transluce un ansia a la vez política y escatológica frente a las calamidades del mundo *(Ad Demetrianum, De mortalitate)*.

La crisis de los rebautismos

La posición eclesiástica de Cipriano se ha afianzado en estos años difíciles. Desde lejos se busca su consejo y se nota que está acostumbrado a que se sigan sus orientaciones. Sin embargo la ascensión a la sede romana de Esteban I trajo un cambio serio en las relaciones de Roma con Cartago. Se añadía una disputa sobre una cuestión grave: la práctica africana de rebautizar a los que habían recibido su iniciación cristiana en grupos cismáticos o heréticos. En la concepción eclesiológica de Cipriano no cabía que pudiesen conferir el Espíritu Santo quienes lo habían perdido. Se atenía en esto a una tradición de la iglesia africana. Cipriano quería mantener esta práctica sin pretender imponerla fuera de su provincia y esto ya constituía una debilidad dogmática de su postura. Esteban, en cambio, pasó al ataque directo, apoyándose en el primado de la sede romana. En Esteban y Cipriano encontramos, pues, dos concepciones diferentes del ser de la Iglesia y de la jerarquía. Simplificando un tanto, el contraste entre la concepción católica y la episcopaliana. Se ve cómo una unidad de la Iglesia entendida así puede quedar destruida por conflictos entre eclesiásticos o llevar consigo el germen de la disolución. Como si para Cipriano esta unidad fuese, más que un hecho, una vocación espiritual, un objetivo moral de sus guías. Si no se llegó a una ruptura fue probablemente porque una nueva persecu-

[9] Cf. Bévenot (Oxford 1971), p.xi.

ción puso fin de momento a la controversia, al morir mártires tanto Esteban como, algo más tarde, Cipriano. Por un tiempo las cosas quedaron como quería Cipriano [10].

Persecución y martirio

Cuando estalló la primera persecución Cipriano optó por esconderse, en parte por desconocimiento de la situación (al creer que el peligro pasaría pronto) y sobre todo por la convicción de que su oficio le imponía el deber de guardarse. Apenas un decenio después se sintió justificado para entregar su *cathedra* y seguir el tropel de los que él mismo había corroborado por largo tiempo para que diesen su vida por la causa de Cristo [11]. Seguro de la preeminencia del martirio, ha repensado toda la vida cristiana en función de esta certidumbre. Por ello los términos e imágenes que ha empleado son los que servían de ordinario para caracterizar las pruebas de los fieles perseguidos, «siguiendo a Cristo» sobre las «huellas» de la Pasión y de la Glorificación y, más genéricamente, las pruebas terrenas de los *milites Christi* [12].

Ante la persecución de Valeriano, Cipriano se queda para afrontarla. Valeriano había decretado que se prohibiesen las reuniones cultuales cristianas y sus visitas a los cementerios y que los líderes cristianos fuesen desterrados. Quienes quebrantasen las prohibiciones serían ejecutados. Cipriano fue exiliado en agosto del 257 a una ciudad poco alejada (algunos obispos de Numidia en cambio fueron enviados a minas de sal).

Su *Ad Fortunatum,* dirigido formalmente a un amigo, pero en realidad a su grey, es una exhortación al martirio preparándola para el recrudecimiento de la persecución que preveía próximo. Está lleno de ejemplos, citas y analogías de la Biblia, mostrando los males de la idolatría, el premio al sufrimiento y la necesidad de perseverancia.

En julio del 258 Valeriano intensificó la persecución contra los clérigos y la extendió a los laicos (confiscación de bienes y pena de muerte a los recalcitrantes más destacados). Cipriano tuvo noticia del martirio de Sixto de Roma, el quinto papa durante su propio pontificado [13]. El nuevo procónsul de Cartago no se dio prisa. Cipriano fue traído de nuevo a la ciudad y quedó en arresto domiciliario. No quiso aprovechar ofertas de fuga y escondite. Estaba decidi-

[10] Cf. Campenhausen (Stuttgart ²1965), p.48-53.
[11] Cf. Wickert (Berlin 1971), p.139.
[12] Cf. Deléani (Paris 1979), p.110-111.
[13] Cf. Hinchliff (London 1974), p.119-124.

do a morir en su ciudad y entre su pueblo. Por eso se escondió cuando el procónsul le quiso juzgar en su ciudad de veraneo y reapareció cuando volvió a la capital. Durante el proceso y ejecución (14-09-258) una multitud entusiasta le dio escolta triunfal. Hubo quienes lanzaron sus vestidos para recogerlos como reliquias empapadas con la sangre del mártir [14].

Eclesiología de san Cipriano

Los cismáticos creían no renegar nada de la regla de fe. Cipriano muestra que no se puede quebrar la organización actual de la Iglesia sin cortarse de la raíz que la funda.

La Iglesia no es sólo Cuerpo, sino también Madre, Esposa, Casa de Dios. El término más frecuente es *Mater:* «Para que alguien pueda tener a Dios como Padre, tenga a la Iglesia como Madre» *(Epístola* 74,7); pues no saca de sí su fecundidad sino de Cristo su esposo. Sólo la esposa del que tiene el Espíritu puede engendrar espiritualmente hijos de Dios. El tema de la «Casa de Dios» *(Domus Dei)* es escatológico y también eucarístico. La Iglesia es ya lo que será en el cielo, pues el cuerpo eclesial, el de la Madre, el de la Esposa, está unido al Esposo en la unidad de un solo Cuerpo: el cuerpo del Señor que se hace presente en la eucaristía. La Iglesia es madre al dar el bautismo. Nos constituye en cuerpo al celebrar la eucaristía [15]. Con las imágenes Cipriano tiene en mente una realidad eclesiástica concreta. Para él la madre es sobre todo la jerarquía eclesiástica, el obispo, que asegura la recta fe y la unidad de la Iglesia; mientras que el cuerpo es sobre todo el pueblo, que queda bajo la dirección del obispo y no se deja arrastrar al campo enemigo de los cismáticos [16]. Si el cristiano por su vida en el mundo hace presente a Cristo, el obispo, el presidente ordinario de la eucaristía, lo hace de un modo especial. Es la instancia concreta representativa de la unidad y santidad de la Iglesia [17].

La unidad de la Iglesia tiene su fundamento último en la unidad de las tres personas divinas. Porque la Iglesia tiene el Espíritu nos anima con la vida divina. Porque es esposa de Cristo nos une a su cuerpo. Nos comunica la vida filial que viene del Padre. La Iglesia en su estructura misma significa la acción divina que la unifica. Es el *sacramentum unitatis (De unitate)* [18].

[14] Cf. HINCHLIFF (London 1974), p.124-130.
[15] Cf. DFMOUSTIER, *RechSR* 1964, p.554-557.
[16] Cf. SIMONIS (Frankfurt am Main 1970), p.7.
[17] Cf. LAURANCE (New York 1984), p.227-228.
[18] Cf. DEMOUSTIER, *RechSR* 1964, p.579-581.

Episcopado y unión con Roma

Los cuatro ejes principales sobre los que se desarrolla la demostración de Cipriano son: la autoridad monárquica del obispo, la necesidad de la comunión entre los obispos, la pertenencia a la única Iglesia católica y la importancia de la unión con Roma.

La revuelta de la «facción de Fortunato» obliga a Cipriano a insistir sobre el carácter jerárquico de la institución eclesial y el papel del obispo. Todos los obispos tienen su poder del que recibió Pedro (Mt 16,19). Todas las iglesias están fundadas *super episcopos*, es decir, *super Petrum*. De este principio se deduce que el episcopado es monárquico. Puesto que no hay más que un obispo y éste lo es por sucesión, sólo el primer elegido es el legítimo obispo. Pedro fue el primer obispo y por un tiempo el único. Al confiar la misma responsabilidad a los demás apóstoles (Jn 20,23), Cristo asentó la necesaria multiplicidad del episcopado. Los demás apóstoles quedaron igualados a Pedro; pero Pedro siguió siendo el signo vivo de la unidad originaria:

> El mismo le dijo después de la resurrección: «Apacienta mis ovejas». Sobre él edifica la iglesia y a él le manda apacentar las ovejas. Que, aunque otorgó el mismo poder a todos los apóstoles, constituyó una sola cátedra y dispuso así por su autoridad el origen y el fundamento de la unidad. Los demás eran lo mismo que fue Pedro, pero el primado se da a Pedro, mostrando así que no hay sino una iglesia y una cátedra. Todos son pastores, pero queda manifiesto que se trata de una sola grey que es apacentada de acuerdo unánime por todos los apóstoles. Quien no se atenga a esta unidad de Pedro, ¿pretenderá mantenerse en la fe? Quien abandona la cátedra de Pedro, sobre la que está fundada la iglesia, ¿todavía confiará en que está en la iglesia? *(De unitate,* 4) [19].

El colegio apostólico es considerado como el origen del episcopado de todos los obispos tomados en conjunto. La intercomunión de los obispos hace la unicidad del episcopado, que, con la unicidad del obispo local, es condición de la unicidad de la Iglesia. Concibe la colegialidad como una unión de diálogo, una colaboración constante. Cada uno tiene el poder entero y lo tienen todos juntos *(Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur) (De unitate,* 5). Dentro de su esfera de oficio, el obispo individual represen-

[19] Citamos de la recensión denominada *primatus textus*, distinta de la llamada *textus receptus*. La diferencia puede explicarse por los diversos destinatarios: los obispos africanos en *T.R.* y los fieles romanos en *P.T.* En todo caso, la doctrina de fondo de las dos recensiones es absolutamente idéntica. Cf. DEMOUSTIER, *RechSR* 1964, p.361-366.

ta a la Iglesia. La *Ecclesia principalis* de *Ep.* 59,12 significa la Iglesia del origen entendida como *sacramentum,* que primero en Pedro solo, luego en los demás obispos en conjunto, está totalmente presente en cada obispo católico [20]. La unión de la Iglesia en un solo cuerpo se hace por la unión de los obispos. El obispo une cada uno de sus fieles a la Iglesia total.

Cipriano no reconoce a Roma un «Primado» en el sentido actual del término. Pero si de todas las iglesias dice que están fundadas *super Petrum,* no dice de ninguna otra que sea el *locus Petri. Cathedra* significa la sucesión jurídica de cada obispo en su lugar; pero ninguna otra sede sino la de Roma es designada como *cathedra Petri.* Más fuertes todavía son las expresiones *ecclesiam principalem* y *ecclesiam matricem et radicem.* La iglesia de Roma es principal, matriz y raíz, porque Cristo hizo a Pedro el origen de la unidad y el signo de este origen. El obispo de Roma sigue siendo el único heredero del único papel dado sólo a Pedro y que consiste en manifestar la unicidad de la Iglesia. Por este motivo la unión con Roma es un signo necesario de la unidad originaria [21].

[20] Cf. WICKERT, *ThLZ* 1967, col. 260.
[21] Cf. DEMOUSTIER, *RechSR* 1964, p.337-358.

CAPÍTULO VI

TEOLOGOS ROMANOS

La Iglesia de Roma cuenta con obispos prestigiosos en el s. III, que mantienen una posición relevante, con intervenciones, espontáneas o solicitadas, en otras iglesias. Papas de este siglo convocan sínodos que atienden no sólo problemas en Italia, sino también de la iglesia de Alejandría. La comunidad es numerosa y su organización es compleja y firme *(HE* VI 43,11-12). Sin embargo, esta comunidad, tan destacada por su liderazgo eclesial, sólo ofrece en este siglo dos teólogos de cierto relieve: el enigmático Hipólito y Novaciano, ambos cismáticos por su posición «integrista».

1. HIPOLITO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1870-1925; PG 10 y 16; *Hippolytus Werke* I-IV GCS; PO XXVII 1-2; CSCO 263/264; BARDY, G.-LEFÈVRE, M., *Hippolyte. Commentaire sur Daniel.* SC 14 (Paris 1947); BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique.* SC 11bis (Paris [2]1968); MARCOVICH, M., *Hippolytus Refutatio omnium haeresium.* PTS 25 (Berlin-New York 1986); NAUTIN, P., *Hippolyte. Contre les hérésies. Fragment* (Paris 1949); *Hipólito de Roma. La Tradición Apostólica.* Ichthys 5 (Buenos Aires [2]1990).

Estudios: DÖLLINGER, J. J. I. VON, *Hippolytus und Calixtus* (Aalen 1977 = Regensburg 1853); FRICKEL, J., *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum.* GrTS 13 (Graz 1988); KOSCHORKE, K., *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner «Refutatio omnium haeresium»* (Wiesbaden 1975); MANSFELD, J., *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy.* PhA 56 (Leiden 1992); NAUTIN, P., *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle* (Paris 1947); *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* (Paris 1953); «Ippolito», *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 1791-1798; PRINZIVALLI, E., «Ippolito (statua di)», *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 1798-1800; STEIMER, B., *Vertex Traditionis. Die Gattung der alt-christlichen Kirchenordnungen.* BZNW 63 (Berlin-New York 1992).

Las obras y su autor

Hipólito, obispo según Eusebio, aunque no sabe de dónde *(HE* VI 20, 2), como tampoco Jerónimo *(De viris inl.* 61); pero Apolinario de Laodicea, Leoncio de Bizancio y Anastasio el Sinaíta lo mencionan como obispo de Roma. Era conocido hasta mediados del s. XIX por unos pocos textos, llegados la mayoría fragmentariamente, en griego y en versiones orientales (eslavo antiguo, armenio, georgio). Escritos sobre libros (Gén, Sal, Cant, Rut) o secciones del A.T. *(Las bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés, Las bendiciones de Balaam, David y Goliat, David y el Arca)*; entre ellos una obra *Sobre Daniel* (conservada parcialmente en griego y entera en versión eslava). También nos han llegado fragmentos sobre el N.T. (Mt 24, Ap), *La Pascua* y *La resurrección* (dedicado a la emperatriz Julia Mammea, entre el 222 y el 235) y un tratado *Cristo y el Anticristo.* De un *Sintagma contra todas las herejías* [1], que describía 32 (desde Dositeo a Noeto), tenemos la descripción del bibliófilo y patriarca bizantino Focio, que permite reconocer su utilización por Epifanio *(Panarion),* Filastrio de Brescia *(Liber de haeresibus)* y el Pseudo-Tertuliano *(Adversus omnes haereses).*

Posteriormente le fueron atribuidas toda una serie de obras que en la traducción manuscrita no llevan su nombre. La más conocida es *Elenchos* («Refutación de todas las herejías»), publicada en 1851, transmitida bajo el nombre de Orígenes. Es la obra de un clérigo romano, que se mantiene en cisma durante los pontificados de los papas Ceferino y Calixto. Esta obra remite a otras dos del mismo autor: *La causa del universo* y una *Crónica.* Los testimonios atribuyen la primera a un desconocido Josipo. La *Crónica,* que nos ha llegado parcialmente en griego y enteramente en las versiones latina y armenia, va desde la creación del mundo al final del reinado de Alejandro Severo (235). Una estatua del s. II (mutilada por arriba), originalmente de una mujer sentada, descubierta en Roma en 1551, lleva una inscripción del s. III sobre las dos partes laterales de la sede: una lista de 13 obras con mención de las dos señaladas y un cómputo pascual a partir del 222. Además, algunas de las obras, como *Sobre los Salmos, Sobre Dios y la resurrección de la carne,* muestran un título coincidente con otras de Hipólito, recordadas por san Jerónimo *(Vir. inl.* 61). La estatua, que había sido descubierta en la zona de la catacumba del mártir san Hipólito, fue identificada hasta hace poco como la de Hipólito. Una de las obras mencionadas en la inscripción es *Tradición apostólica sobre los carismas.*

[1] Cf. NAUTIN (Paris 1953), p.127-131.

Döllinger [2], identificando los escritos comunes a las dos series, y apoyándose en la atribución del *Elenchos (Ref.)* a Hipólito, reconstruyó en grandes líneas su biografía: un presbítero romano, polígrafo erudito e influyente, adversario de Calixto, que hizo cisma cuando éste fue elegido papa [3]. Como líder de una notable facción del cristianismo romano fue deportado a Cerdeña el 235 junto con el entonces papa Ponciano. Debió reconciliarse con éste antes de morir en el exilio, porque sus reliquias trasladadas a Roma fueron veneradas por esta iglesia como las de un mártir. Aunque en el s. IV el papa san Dámaso recuerda que fue cismático (piensa erróneamente que novaciano), le dedica una inscripción, lo que muestra que su culto era oficial. Este boceto biográfico de san Hipólito fue aceptado comúnmente hasta que en 1947 comenzó a cuestionarlo vigorosamente Nautin [4].

Nautin [5], que ha editado y analizado el fragmento *Contra Noeto* de Hipólito como final y clave del *Syntagma* [6], ha argüido que lo que sabemos del *Syntagma* y el *Elenchos* reflejan concepciones heresiológicas divergentes. El primero recurre sólo a la Escritura para refutar las herejías y sólo el segundo atribuye las herejías a contaminación con escuelas filosóficas. También le resultan incompatibles los cálculos de la *Crónica* y del *Sobre Daniel.* Que el nombre del autor del segundo grupo de obras no aparezca en la catalogación de Eusebio ni en la de Jerónimo, no es excepcional; pues tampoco mencionan a Atenágoras. Lo único que sabemos de él es que el 217 se hizo elegir antipapa frente a Calixto, hacia el 222 compuso un cómputo pascual, en el 235 o poco después la *Crónica* y más tarde el *Elenchos,* que la cita. Esto mismo le sirve de argumento contra su identificación con el presbítero romano Hipólito deportado a Cerdeña el 235 junto con el papa Ponciano. Por ello Nautin ha propuesto reconocer como autor al antes mencionado Josipo. En cambio, considera que al autor del *Syntagma, Sobre Dn* y *El Anticristo,* hay que situarlo en Oriente. Era sobre todo un exegeta, que se volcaba en una interpretación tipológica del A.T. referido a Cristo y a la Iglesia [7].

Puede que no sean tan significativas las diferencias en lenguaje, estilo y contenido teológico entre las obras de cada una de las dos series que constituyen actualmente el *corpus* hipolitano. El problema

[2] Cf. DÖLLINGER (Aalen 1977 = Regensburg 1853), p.220-254.

[3] Ya antes, pues Hipólito considera heréticos y corruptos moralmente tanto al papa Calixto (217-222) como al papa Ceferino (198-217), contrapuestos a la iglesia ortodoxa que él representa.

[4] Cf. PRINZIVALLI, *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 1798-1800.

[5] Cf. NAUTIN (Paris 1947), p.97-103.

[6] Cf. NAUTIN (Paris 1949), p.41-61.

[7] Cf. NAUTIN, *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 1791-1798.

no encuentra fácil solución con la distinción de dos autores: el obispo oriental Hipólito y el clérigo romano cismático Josipo. Marcovich (1986) ha argüido a favor de la identificación del obispo cismático de Roma, autor de *Ref.*, con el autor del tratado *El Universo,* inscrito en la estatua y con el del *Syntagma* recordado como obra de Hipólito [8]. A su vez Frickel (1988) ha sostenido que el *Contra Noeto* (h.217) y el *Elenchos* (h.235) son del mismo Hipólito: en el primero, destinado a eclesiásticos, arguye predominantemente desde la Escritura, y en el segundo, para un público pagano, con argumentos filosóficos. Es uno mismo, san Hipólito de Roma, el autor del grupo de escritos más exegético-pastorales y del grupo de escritos más histórico-filosóficos [9]. Sin considerar resuelto el debate, opinamos que el clérigo romano, obispo cismático y luego mártir, Hipólito, pudo ser muy bien el autor de las obras del corpus. Escribió en griego cuando ya la iglesia romana se estaba volviendo exclusivamente latina; por ello se difundió más en Oriente y luego en diversas versiones a lenguas orientales. Su misma canonización pudo acarrear que su gran obra heresiológica *(Ref.)*, de feroz polémica contra el papa san Calixto, se transmitiese bajo un nombre a la par prestigioso y malfamado (Orígenes).

Comentario a Daniel

Es el comentario cristiano más antiguo sobre un libro del A.T. que nos ha llegado. Su autor lo compuso hacia 200-204, acaso en los comienzos de su carrera exegética. La opción se explica por la preocupación obsesiva sobre el fin del mundo en ambientes cristianos a comienzos del s. III. El mismo nos narra que un obispo sirio había conducido al desierto para el encuentro con Cristo a muchos de sus fieles y que otro obispo del Ponto, fundado en sus visiones, había predicho la inminencia de la Parusía, con lamentables consecuencias para la vida normal de los fieles que le creyeron (IV 18-20). En Roma seguía siendo popular el montanismo *(HE* VI 7) y un cronógrafo había calculado para el 202 la llegada del Anticristo (Tert. *AdvVal* 5). La persecución de Septimio Severo hacía pensar en las tribulaciones finales. Se creía que el Imperio romano había dejado de cumplir su función de obstáculo a la llegada del Anticristo, tal como se interpretaba 2 Tes 2,7 (IV 21). Nuestro sabio autor, aunque se siente incomprendido y envidiado por su valía (III 16), que es también la queja contemporánea de Tertuliano y Clemente Alejandrino, se preocupa por tranquilizar a los fieles, volviendo a lo que ya

[8] Cf. MARCOVICH (Berlin-New York 1986), p.8-17.
[9] Cf. FRICKEL (Graz 1988), p.246-249 y 297-300.

había tratado un par de años antes en su *Cristo y el Anticristo.* Parte de la vieja convicción de una duración del mundo de 6.000 años. Entre la creación y el nacimiento de Cristo transcurrieron 5.500. Luego aún quedan por delante unos 300.

Frente a los ignorantes que, en lugar de estudiar, atienden a sus propios sueños, divagaciones y cuentos de viejas, reclama la aplicación al estudio de la Escritura (IV 26). Hay que tener en cuenta los procedimientos empleados intencionalmente por el Espíritu Santo, como contar en pasado visiones de futuro y a la inversa (I 5). Trata de situar a Dan en su contexto histórico (que coloca en la cautividad de Babilonia) y muestra que puede servir para consuelo de los cristianos también perseguidos y que reclaman con impaciencia el cumplimiento de las promesas de Dios. Más que las narraciones le interesan las profecías. Su interpretación de las cuatro bestias de Dan 7 como los cuatro imperios y reyes (babilonios, persas, griegos y romanos) es la tradicional. En sus exhortaciones morales a la confianza en Dios, la firmeza en la persecución, la prontitud al martirio, la vigilancia y la paciencia, predica una moral austera desde el ideal de una Iglesia santa en la que no penetra el pecado. Son lecciones que saca directamente de la letra del texto inspirado. Sin embargo, las visiones y sueños de Dan le orientan al alegorismo. El texto mismo le da a veces la clave de sus símbolos; pero otras los añade por su cuenta, como cuando hace a Susana figura de la Iglesia (también del alma fiel individual) y a los dos viejos de los pueblos judío y gentil. Hipólito encuentra simbolismo en los menores detalles. Como teólogo es un exponente de la doctrina tradicional contra gnósticos y montanistas. Su dogma fundamental es la fe en el Dios único, invisible, creador y soberano. Subraya su omnipotencia. Atribuye al Logos preexistente las teofanías y aun las apariciones del Angel del Señor. Fecha la primera parusía del Logos encarnado en Belén el viernes 25 de marzo del año 18 de Tiberio. Destaca su divinidad y humanidad, su superioridad sobre los ángeles, su nacimiento virginal y su obra redentora. Cristo ha venido así para borrar nuestras iniquidades y expiar nuestras faltas. El Dios encarnado y hombre volverá poderosamente para juzgar al mundo. Aunque no da explicaciones sobre su origen y relación con las otras dos personas divinas, no separa al Espíritu Santo en la adoración y le reconoce una actividad propia como inspirador e intérprete. En el mundo actual el demonio desempeña un papel opuesto al del Espíritu Santo; pero Dios se cuida de engañarlo y disminuir lo nocivo de su actuación. El comentario es una obra de edificación para el común de los fieles, más que un escrito reservado a los más estudiosos [10].

[10] Cf. BARDY-LEFÈVRE, SC 14 (Paris 1947), p.7-63.

Elenchos

El autor del *Elenchos* («Refutación de todas las herejías»), título recordado en las recapitulaciones iniciales de cada libro, llama al libro I *Tà Philosophoúmena* (IX 8,2), ya que viene a ser una sinopsis sucinta de la filosofía griega. Es probable que sólo la tradición posterior lo extendiese al resto de la obra. El libro I debió quedar pronto separado para servir de manual y ha tenido su propia transmisión textual, pues nos ha llegado en 5 manuscritos. La raíz de su visión sobre la historia de la filosofía griega se encuentra en la literatura histórica y exegética compuesta por filósofos griegos (tanto medioplatónicos como aristotélicos) durante el s. I a.C. y los s. I-II d.C. Su interés por Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Platón y Aristóteles, corresponde al enfoque medioplatónico [11].

Según X 6,1, los libros I-IV comprendían la filosofía (griega y no griega), cultos mistéricos, astrología y magia. Los libros II y III, que trataban probablemente de los cultos mistéricos, se han perdido. Los libros IV-X han quedado preservados por un solo manuscrito, con un texto extremadamente corrupto, donde falta el comienzo del IV. Los libros V-X tratan ampliamente las doctrinas de las escuelas heréticas, que el autor considera inspiradas por la filosofía griega o las creencias y prácticas paganas tratadas en I-IV. Su descripción y refutación de las sectas gnósticas muestra que la controversia es más bien cosa del pasado y que los eclesiásticos consideran ya controlado el peligro [12]. El libro X ofrece un sumario de V-IX precedido de un extracto de Sexto Empírico que hace de sumario del libro I y concluye con una exposición de la prioridad de la doctrina judía y de la verdadera doctrina [13].

«Tradición Apostólica»

A fines del siglo pasado sólo se conocía su título inscrito en la estatua. Sin embargo la epítome del libro VIII de las *Constituciones Apostólicas (CA)* traía de subtítulo *Constitución de Hipólito*. En 1879 se había editado una compilación árabe titulada *Cánones de Hipólito*, relacionada con *CA* y con *Testamento del Señor*. El análisis de una vasta compilación litúrgica del patriarcado de Alejandría permitió deslindar una colección de cánones más antiguos que fue denominada *Constitución de la Iglesia Egipcíaca*. Luego la compa-

[11] Cf. MANSFELD (Leiden 1992), p.315-316.
[12] Cf. KOSCHORKE (Wiesbaden 1975), p.93-94.
[13] Cf. MARCOVICH (Berlin-New York 1986), p.1-8.

ración minuciosa de esta documentación hecha independientemente por E. Schwartz (1910) y R. H. Connolly (1916) les llevó a concluir que todos los textos derivaban de la última obra citada y que ésta no era sino la *Tradición Apostólica (TA)* que se creía perdida.

Los testigos del texto son o versiones (latina, coptas, árabe y etiópica) o adaptaciones griegas libres como la de *CA* VIII y la *Epítome* del mismo libro; también el *Testamento del Señor* (conservado en siríaco) y los *Cánones de Hipólito* (en árabe). Todos los testigos dependen de una colección griega (de donde proviene la versión latina) que reunía la *Didascalia,* los *Cánones apostólicos* y *TA.* Es el intermediario para la reconstrucción del arquetipo griego, dando prioridad a las versiones sobre las adaptaciones. Entre las versiones sólo hay dos testigos independientes: la latina y la copta sahídica primitiva.

Las fórmulas de *TA* han sido escritas en Roma a comienzos del s. III; pero no representan textos oficiales fijos, sino que se ofrecen como modelos. Como en toda reglamentación, hay mucho de ideal que no concuerda con la realidad. No hay que pensar que todos los cristianos de Roma se levantasen a media noche para orar. Sin embargo, tampoco se toma las libertades de los autores de apócrifos.

Es un reglamento eclesiástico que quiere recordar la disciplina de la Iglesia y dar directivas no sólo a la comunidad sino también a los jefes de otras iglesias. Consta de tres partes. Las dos primeras tienen un contenido homogéneo: la constitución de la Iglesia (1-14) y la iniciación cristiana (15-21). Comienza por los miembros de la jerarquía: obispo, presbítero y diácono. Sigue por los confesores (los que han sufrido por su testimonio de fe ante las autoridades), que merecen un honor especial, y continúa con los que cumplen una función no por la imposición de manos sino por nombramiento: viuda, lector, subdiácono y virgen consagrada y quien tenga el carisma de curaciones.

> Cuando se ordena un presbítero, que el obispo imponga la mano sobre su cabeza, tocándole también los presbíteros, y ore del modo que hemos señalado antes al tratar del obispo: «Dios y Padre de N. S. Jesucristo: mira a este siervo tuyo y concédele el Espíritu de gracia y de consejo del presbiterio, para que ayude y gobierne a tu pueblo con un corazón puro; lo mismo que miraste a tu pueblo escogido y que mandaste a Moisés que eligiese presbíteros, a los que llenaste del Espíritu que diste a tu siervo. También ahora, Señor, concédenos conservar el Espíritu de tu gracia y haznos dignos de servirte con sincero corazón, alabándote por tu Hijo Jesucristo, por quien a ti, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, la gloria y el poder en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos» (7).
>
> El lector es instituido cuando el obispo le entrega el libro, porque no recibe la imposición de manos (11).

No se impone la mano sobre una virgen, su sola decisión la hace virgen (12).

No se impone la mano sobre un subdiácono, sino que se le nombra para que siga al diácono (13).

La segunda parte nos describe las diversas etapas de la iniciación desde la presentación del candidato hasta la eucaristía bautismal.

Que los catecúmenos escuchen la palabra por tres años. En el caso de que alguno sea muy solícito y aplicado, no se tendrá en cuenta el tiempo sino que se le juzgará sólo por el comportamiento (17).

Cuando el doctor tras la oración haya impuesto la mano sobre los catecúmenos, haga una oración y despídalos. Así hará el que adoctrina, sea clérigo o laico.

Si un catecúmeno es arrestado por el nombre del Señor, que no se inquiete por su testimonio. Si se le hace violencia y se le da muerte antes de haber obtenido la remisión de los pecados, quedará justificado. Pues ha recibido el bautismo de su sangre (19).

La tercera (22-44) recoge usos comunitarios, como las comidas comunitarias distintas de la celebración eucarística, asambleas del clero y un programa de oraciones para el día y la noche [14].

El género literario de las «ordenanzas eclesiásticas», del que las Pastorales son un preludio, que comienza propiamente con la *Didakhê* y fragua de lleno en *TA*, prosigue en los documentos que hemos mencionado al hablar de la reconstrucción de este último. El material propiamente reglamentario de *TA*, que domina claramente la estructura formal de la obra, lo constituyen —como ya en *Did*— las dos formas básicas de dicción jurídica: los decretos apodícticos y las ampliaciones casuísticas. La parenesis, que se encuentra en las frases que motivan la norma, es en *TA* algo poco apreciable. Aquí quedan atrás los avisos de moral y ética y ganan relevancia los elementos más importantes de la comunidad institucionalizada (culto y constitución jerárquica de los oficios). En *TA*, los apóstoles históricos, el pasado calificado como *vertex traditionis*, configuran el punto de partida de un proceso de transmisión activo, permanente y dinámico-carismático, en el que el individuo cristiano retoma en comunidad la transmisión de los contenidos de tradición remansados en la constitución eclesiástica para ulterior desarrollo [15].

[14] Cf. Botte, SC 11bis (Paris [2]1968), p.11-30.

[15] Cf. Steimer (Berlin-New York 1992), p.221-222, 318-322 y 340-341.

2. NOVACIANO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPL 68-76; PL 3 y 4; CSEL III 3; WEYER, H., *Novatianus De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott.* Testimonia 2 (Düsseldorf 1962).

Estudios: D'ALÈS, A., *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle* (Paris 1925); DESIMONE, R. J., *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity.* StEphAug 4 (Roma 1970); GÜLZOW, H., *Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden im Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius.* BHTh 48 (Tübingen 1975); VOGT, H. J., *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche.* Theophaneia, 20 (Bonn 1968); «Novaziano», *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), 2436-2439.

Novaciano y el novacianismo

Buena parte de nuestras noticias sobre Novaciano provienen de los informes dados por su adversario, el papa Cornelio, en carta al obispo Fabio de Antioquía (Eusebio, *HE* VI 43). A Novaciano, ya obispo cismático, se le echaba en cara el haber recibido el bautismo, con ocasión de una enfermedad grave, sin los ritos complementarios (VI 43,14-15). Lo habían objetado el clero y los laicos que habían tratado de oponerse a su ordenación presbiteral (VI 43,17). Sin embargo había llegado a ser uno de los presbíteros más brillantes del clero romano, prestigiado por su ciencia teológica (VI 43,7-8). Vacante la sede romana por el martirio del papa Fabiano (250), Novaciano, como portavoz de su presbiterio, había mantenido correspondencia con san Cipriano *(Ep.* 30 y 36 de este epistolario). En la primera se muestra de acuerdo con Cipriano en la solución provisional de remitir a los «lapsos», que urgían su readmisión, a la oración y penitencia; pero sin hablar como Cipriano de conceder ya la reconciliación a los que estuviesen en el lecho de muerte. Aunque dejando la solución al futuro papa, considera que a un hombre de recta conciencia debe bastarle el juicio divino. En la segunda alaba la firmeza de Cipriano por no ceder a las presiones. Su argumento contra los confesores cismáticos lo reutilizará más tarde Cipriano para condenarle [1].

Cuando el nuevo papa Cornelio abrió las puertas de la penitencia a los arrepentidos, Novaciano protestó contra tal laxitud. Aunque no encaja con su postura anterior la acusación de que llegó a sostener

[1] Cf. GÜLZOW (Tübingen 1975), p.108.

que no había esperanza de salvación para los apóstatas aunque hiciesen todo lo propio de una conversión sincera *(HE* VI 43,1). El rigorismo fue la razón, seguramente más que un pretexto, de su ruptura con Cornelio y la mayoría de la comunidad. Veía amenazada la pureza de la Iglesia, la comunidad de los santos *(coetus sanctorum).* Puede que influyese también su ambición frustrada por la elección del papa Cornelio, según le acusaba éste, alegando denuncias de confesores antes adictos a Novaciano (VI 43,5-6). Este se las arregló para conseguir la ordenación episcopal de tres obispos italianos (VI 43,8-9). Encabezó un cisma, en el que le siguieron por lo menos cinco presbíteros (VI 43,20). Se contaba que al dar la comunión reclamaba un juramento de fidelidad a sus partidarios (VI 43,18-19). Un sínodo romano, que congregó a sesenta obispos de Italia, condenó su postura como antifraternal y antihumana, afirmando que había que curar a los caídos con los remedios de la penitencia (VI 43,2). El papa Cornelio, al informar de estas decisiones al obispo Fabio de Antioquía, contaba ya con el apoyo de san Cipriano y sus colegas africanos (VI 43,3). Cuando Cipriano escribe su *De unitate* tiene en mente tanto el cisma cartaginés de Felicísimo como el romano de Novaciano. Eusebio recoge una carta de Dionisio de Alejandría a Novaciano en que trata de hacerle recapacitar para que renuncie al cisma (VI 45). Cornelio contaba con un continuo retorno de novacianos a la Iglesia (VI 43,20). Había escrito también al obispo Dionisio de Alejandría. Este le escribió informándole de que había sido invitado por el obispo de Tarso y por otros, como Firmiliano de Capadocia y Teoctisto de Palestina, a un sínodo en Antioquía donde no iban a faltar partidarios de apoyar a Novaciano (VI 43,3); aunque, según carta del mismo Dionisio al papa Esteban, pronto se pusieron de acuerdo todas las iglesias contra las innovaciones de Novaciano (VII 4). En otra carta del Alejandrino a Dionisio de Roma, antes de ser éste papa, condena también la heterodoxia de Novaciano. Le acusa de suprimir el bautismo; se entiende que al expulsar del todo a los cristianos pecadores y rebautizar a los que se pasaban a su secta (VII 6-VIII). El movimiento de los que presumían de «puros» *(katharoí) (HE* VI 43,1) no iba a ser un fenómeno pasajero. Que Novaciano encontrase tantos partidarios, más que ningún cismático anterior, se explica porque a mediados del s. III, como consecuencia de las apostasías multitudinarias que trajo consigo la persecución de Decio, a muchos fieles les preocupó seriamente la santidad de la Iglesia [2].

Perdemos el rastro de Novaciano poco después de su cisma. En 1932 se descubrió en Roma una inscripción con esta dedicatoria:

[2] Cf. VOGT (Bonn 1968), p.291.

Novatiano beatissimo Marturi Gaudentius diac/fec. Podría proceder de un cementerio novacianista, pero si fuera así se esperaría el título *episcopo.* Podría atestiguar una reconciliación tardía del cismático o tratarse de otro. La mención de un mártir romano del mismo nombre por el martirologio jeronimiano no nos saca de dudas. En cambio el rastro del movimiento novaciano se puede seguir casi tres siglos, pues había comunidades con obispos en Hispania, Galias, Italia, Africa, Egipto y Asia. En la Milán del s. IV san Ambrosio dedicará su *De paenitentia* a refutar el rigorismo de los novacianos, que jamás ponían término a la penitencia que imponían a los culpables de pecados graves y los mantenían apartados de la comunión. Lo que entra en cuestión en esta controversia es el poder sacerdotal de perdonar los pecados y no sólo el de poner un término a la penitencia eclesiástica. En Constantinopla el concilio del 381 les autorizó a mantener sus propias iglesias; pero esta tolerancia acabó con la campaña antiherética de Nestorio, que los expulsó de la ciudad el 428. En Roma los novacianos fueron perseguidos por el papa Inocencio I (402-417). Cuando el 412 san Cirilo suceda a su tío Teófilo en la sede de Alejandría, una de sus primeras medidas será la de cerrar las iglesias de los novacianos, apropiarse de sus ornamentos y despojar a su obispo.

La eclesiología de Novaciano

Novaciano juzgaba que había que excluir definitivamente de la Iglesia a los apóstatas y, consecuentemente, también a los responsables de los pecados más graves. No quería permitir que la Iglesia durante su peregrinación por el mundo se mantuviese un *corpus mixtum.* Pretendía hacer realidad cotidiana la «asamblea de santos» *(coetus sanctorum)* y sus sectarios presumían de «puros» *(katharoí).*

Ya desde el cisma su doctrina sobre la Iglesia se desvía de lo corriente en algunos puntos. El bautismo parece quedar como único sacramento de la Iglesia de eficacia salvífica objetiva; pero no entendido como remisión de los pecados sino, de modo unilateral, como revitalización, participación del Espíritu y destino a la vida eterna. Los bautizados son enteramente puros y deben mostrarse dignos de su pertenencia a la Iglesia virginal por la abstinencia de todas las pasiones y vicios. Uno se excluye por un pecado grave, pues la Iglesia no dispone de medios institucionales, ni siquiera está segura de tener la comisión, para reconciliar de nuevo a los pecadores. Pueden procurar su salvación, todavía posible, por la propia penitencia; pero no les queda garantizada por la readmisión en la Iglesia. La selec-

ción de doctrinas cristianas realizada por Novaciano queda determinada por su estoicismo [3].

La confrontación personal sobre una cuestión de disciplina pasaba a ser una divergencia dogmática sobre la naturaleza y misión de la Iglesia y su poder de remisión. Por lo demás, Novaciano se consideraba campeón de la regla de fe de la tradición ortodoxa.

El hombre de letras

Su producción literaria es uno de los exponentes del paso del griego al latín como lengua de la comunidad romana. Sus escritos tienen alta calidad literaria. Numerosas reminiscencias de Virgilio translucen su educación escolar y maneja bien los recursos retóricos. Muchos de sus términos y algunas alusiones a Séneca lo muestran familiarizado con el estoicismo [4]. San Jerónimo *(De Viris inl.* 70) nos da una lista de sus obras: *De pascha, De sabbato, De circumcisione, De sacerdote, De oratione, De cibis iudaicis, De instantia, De Attalo.* Añade que hay más, sobre todo el gran volumen *De Trinitate,* que califica como casi una epítome de la obra de Tertuliano, y que, ya en su tiempo, muchos atribuían a san Cipriano. Jerónimo reprocha a Rufino el atribuir la obra a Tertuliano, aunque diciendo que los herejes de Macedonia la hacían circular como de Cipriano *(Adv. Ruf.* II 19). De hecho, sus primeros impresores, fiándose de su tradición manuscrita, lo editaron como de Tertuliano (1571).

Buena parte de sus escritos quedaron anexionados con el paso del tiempo por la obra de san Cipriano. Aún se discute si no le corresponden a éste algunos como el *De spectaculis* y el *De bono pudicitiae;* pero su estilo es el mismo que el *De cibis iudaicis,* escrito indiscutido de Novaciano. El autor se presenta en las tres obras como un pastor (un obispo en *Pud.)* que, separado de su grey por fuerza mayor, trata de mantener el contacto por cartas y de cumplir desde lejos su tarea pastoral.

En el *De cibis* arguye que los animales inmundos prohibidos en la Escritura significan las malas acciones humanas. Lo prohibido no es comer los animales rapaces sino el hurto. El *De spectaculis* combate a los que tratan de justificar la licitud del teatro y su participación en espectáculos públicos con argumentos escriturísticos, como el episodio de la danza de David ante el arca. En el *De bono pudicitiae* motiva la práctica de la castidad en que la Iglesia misma es virgen y esposa. Ella vela para que sus miembros se mantengan

[3] Cf. VOGT (Bonn 1968), p.136-138.
[4] Cf. WEYER (Düsseldorf 1962), p.5-6.

hijos de Dios, hermanos de Cristo, consortes del Espíritu Santo *(Pud.* 2,1) [5].

Podemos fechar las tres obras de cura pastoral a distancia durante la persecución de Galo contra la iglesia de Roma (252-253). El papa Cornelio murió en el exilio (253). Puede que, lo mismo que, un par de decenios antes, Hipólito fue deportado a Cerdeña junto con el papa Ponciano, también Novaciano se encontrase condenado al destierro.

Se pensó que otras obras podían atribuirse también a Novaciano, como un *Adversus Iudaeos,* el *De singularitate clericorum* del Pseudo-Cipriano, o un *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum,* que evidentemente no es del Alejandrino. El autor de este tratado se sirvió de Novaciano como una de sus fuentes y parece haber sido Gregorio de Elvira, en el s. IV. Hasta se pensó en Novaciano en la búsqueda de un autor para el *Elenchos* de Hipólito. Hay que concluir que, perdidos la mayoría de los escritos mencionados por san Jerónimo, sólo nos quedan de Novaciano *De Trinitate, De cibis iudaicis, De spectaculis, De bono pudicitiae* y *Ep.* 30 y 36 en la correspondencia de san Cipriano. La primera obra nos ofrece la teología especulativa de Novaciano y las otras sobre todo su parte práctica [6].

El «De Trinitate»

Como en la obra no hay alusiones ni a la persecución de Decio ni al cisma, debe de ser anterior al 251. Se encuentran menciones de Sabelio, que fue excomulgado por el papa Calixto (217-222). En *Trin.* 65 se habla de quienes consideran a Cristo como mero hombre, pero, apremiados por las Escrituras, ven en él a Dios Padre.

> Por el profeta Habacuc dijo: «Llega Dios del viento sur; el Santo del monte umbrío y frondoso» [Hab 3,3]. ¿Quién pretenden éstos que llega del viento sur? Si dicen que el que ha venido es Dios Padre todopoderoso, entonces es Dios Padre quien viene de un lugar, quien queda circunscrito por un lugar, contenido dentro de las estrecheces de alguna residencia. Ya queda representada por éstos, como hemos dicho antes, la sacrílega herejía sabeliana, puesto que creen que Cristo no es el Hijo sino el Padre. Lo hacen además de un modo nuevo cuando aseguran que es estrictamente un mero hombre y, volviendo a lo de antes, dan por comprobado que Cristo es el Dios Padre todopoderoso. Como si Cristo, que es denominado también Dios por las Escrituras, al nacer en Belén, comarca cuya extensión corresponde al sur, quedase descrito acertadamente como este Dios que viene del

[5] Cf. VOGT, *DPAC* II (Casale Monferrato 1983), col. 2439.

[6] Cf. D'ALÈS (Paris 1925), p.1-25.

viento sur, porque se preveía que había de venir de Belén *(Trin.* XII 65).

Esto corresponde propiamente al «monarquianismo dinamístico» (Cristo hijo adoptivo de Dios por la inhabitación del poder *(dynamis)* divino: el Logos o la Sabiduría de Dios); pero también hace de algún modo eco a la acusación de Hipólito contra Calixto: de haber caído tanto en el monarquianismo (modalista) de Sabelio como en el adopcionismo de Teodoto de Bizancio. Los dos últimos capítulos son una justificación contra la acusación de «diteísmo» (el reproche de Calixto a Hipólito). Todo esto sugiere que el autor había estado próximo al círculo de Hipólito, con quien también coincide en el rigorismo. Por otra parte, su escrito muestra que ha quedado atrás el ardor de la polémica. Más bien da esas contraposiciones como superadas. Por ello el «terminus a quo» de la obra debe de ser el año de la muerte de Hipólito (235) [7].

Pese al título, transmitido al menos desde san Jerónimo, el término *Trinitas* (ya utilizado por Tertuliano y en griego por Teófilo de Antioquía, Hipólito y Orígenes) no se encuentra en la obra. Hay que situarla en el intento de expresar la doctrina cristiana con las categorías comunes a muchas corrientes de la época (platonismo, judaismo helenístico, apologistas cristianos del s. II, gnosticismo) que buscaban mediaciones entre el Dios trascendente y el mundo material. La teología especulativa cristiana tenía que conciliar la unicidad de Dios con la divinidad de Cristo. La solución más simple y radical para preservar la «monarquía» divina fue la del «monarquianismo» que sacrificaba la trinidad de personas a la unidad divina. Es lo que enseñaba Noeto de Esmirna y trajo a Roma hacia el 200 uno de sus discípulos, pronto imitado por otros como Praxeas y, sobre todo, Sabelio. Las personas divinas no eran sino modos de manifestarse del mismo y único Dios («monarquianismo modalista»). Cristo no era sino otra forma de manifestación, otra denominación del Padre. Los eclesiásticos reargüían a los sabelianos que así hacían sufrir la pasión a Dios Padre («patripasianos»). Este monarquianismo había sido ya condenado en Roma; lo mismo que el «monarquianismo dinamístico» de Teodoto de Bizancio, quien veía en Jesús un mero hombre adoptado como Hijo de Dios por el descenso sobre él del Espíritu divino. Sin embargo, ambas doctrinas contaban con partidarios. Había, pues, que defender contra los modalistas la personalidad propia del Logos divino, encarnado en Jesús, y contra los adopcionistas la divinidad propia de Cristo. Ambos subrayados podían ser tildados de «diteísmo» por sus adversarios.

[7] Cf. WEYER (Düsseldorf 1962), p.14-15.

Pues, tanto esos que dicen que Jesucristo es el mismo Dios Padre como los que pretendieron que era tan sólo un hombre, sacaron las razones que dieron origen a su perverso error del haber advertido por las Escrituras que Dios es uno. Estimaron que esta afirmación no podía sostenerse si no juzgaran que había que creer o bien que Cristo era tan sólo un hombre o bien que era Dios Padre. Se acostumbraron así a recopilar sus falsas conclusiones para esforzarse en probar su propio error (XXX 174).

Hipólito había recurrido a la distinción ya propuesta por los apologistas entre el *Lógos endiathetós* (la razón inmanente del Padre, coeterna con El) y el *Lógos prophorikós* (proferido por voluntad del Padre para la obra de la creación y en una tercera fase para la encarnación redentora). Este Logos divino procede del Padre, de quien depende y a quien queda subordinado; en tanto que la creación es hecha de la nada. No se habían encontrado aún las fórmulas apropiadas para preservar la divinidad de Cristo entre los extremos del monarquianismo antitrinitario y una separación exagerada del Padre y del Hijo. Sería anacrónico juzgar esta búsqueda de explicación desde la teología más evolucionada del s. IV (en la que todavía se hará notar la imprecisión o confusión en el uso de términos).

La teología trinitaria de Novaciano intenta preservar mejor la unidad entre el Padre y el Hijo. Su obra trata 1) de Dios Padre, creador del mundo, único Dios (contra los gnósticos) (I-VIII); 2) del Hijo de Dios (IX-XXVIII) que es (contra Marción) el Hijo del Dios Creador (IX), verdadero hombre (contra los docetistas) (X) y verdadero Dios (contra los adopcionistas) (XI-XXV), distinto del Padre (contra los modalistas)(XXVI-XXVIII); 3) del Espíritu Santo (XXIX); 4) de la unidad de Dios (contra el reproche de diteísmo) (XXX-XXXI). Aquí sostiene que la divinidad única del Padre no se contrapone a la del Hijo porque se trata de una misma naturaleza, transmitida al Hijo por el Padre. Esta unidad queda además preservada por la perfecta obediencia del Hijo a la voluntad del Padre.

Por lo tanto, éste, al ser engendrado por el Padre, siempre está en el Padre. Sin embargo, al decir siempre no pretendo probar que sea innato sino nacido; pero puesto que lo fue antes de todo tiempo, hay que decir que siempre estuvo en el Padre, pues no se puede medir con el tiempo a quien existe antes del tiempo. Siempre estuvo en el Padre, pues si no el Padre no habría sido siempre Padre (XXXI 184).

Pone en agudo relieve la posterioridad del Hijo, en lo que atañe a su origen, para poder defender mejor la distinción personal del Padre y del Hijo [8]:

[8] Cf. DESIMONE (Roma 1970), p.181.

> Por lo tanto, éste procedió del Padre cuando el Padre quiso. El que estuvo en el Padre, procedió del Padre. Y quien estuvo en el Padre, porque llegó a ser desde el Padre, a saber, la sustancia divina denominada el Verbo, por quien todo fue hecho y sin quien no se hizo nada, llegó a estar después con el Padre, porque procedió del Padre (XXXI 186).

La subordinación del Hijo no se da en la naturaleza divina sino en la persona por su procedencia del Padre. El Padre, invisible, inconmensurable e incomprensible, realiza por medio del Hijo la creación del mundo y la redención de la humanidad. El Hijo no es una creatura sino Dios de Dios.

El canto de alabanza al Espíritu quiebra la firme estructura de la argumentación de Novaciano. Su pneumatología no supera la de Hipólito; pero queda claro que no coloca al Espíritu en la esfera creatural. Si Novaciano es un exponente de la teología romana de su tiempo, queda claro que se nutre de fuentes diversas. Es difícil delimitar lo que le viene de Tertuliano y, a través de Hipólito, de Ireneo y Teófilo de Antioquía. También muestra contactos con Orígenes. Filosóficamente refleja influencias estoicas; no así del neoplatonismo que, hacia el mismo tiempo, enseñaba Plotino en Roma [9].

[9] Cf. WEYER (Düsseldorf 1962), p.20-28.

CAPÍTULO VII

LA ESCUELA DE ALEJANDRIA

En el ambiente cosmopolita y universitario de una capital cultural como Alejandría sentaban cátedra escuelas de filosofía pagana y maestros gnósticos. También lo hicieron cristianos como Atenágoras (probablemente), Panteno y Clemente. Cabe que, en este entorno, la instrucción catequética, que en la mayoría de las comunidades era dada por el obispo o un presbítero de modo asistemático, hubiese quedado ya peculiarmente atendida, desde mediados del s. II, con miras más ambiciosas que la simple instrucción en la fe de los catecúmenos. Según Eusebio *(HE* V 11,4), Panteno acabó dirigiendo este διδασκαλεῖον y Clemente le sucedió al frente de esta escuela catequética (τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως) *(HE* VI 6). Opinamos, sin embargo, que la institucionalización eclesial de la escuela de un maestro de «filosofía» cristiana no se dio hasta la siguiente generación, siendo maestro Orígenes y por iniciativa del obispo Demetrio [1].

1. CLEMENTE ALEJANDRINO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1375-1399; PG 8-9; *Clemens Alexandrinus* GCS I-III; SC 108, 158, 279; CAMELOT, TH., *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate II.* SC 38 (Paris 1954); LE BOULLUEC, A., *Les Stromates. Stromate V.* SC 278 (Paris 1981); MARROU, H.-I., *Le Pédagogue. Livre I.* SC 70 (Paris 1960); MONDÉSERT, C., *Le Protreptique.* SC 2bis (Paris 1949); *Stromate I.* SC 30 (Paris 1951); SAGNARD, F., *Extraits de Théodote.* SC 23 (Paris 1948).

Subsidios: STÄHLIN, O., *Register.* GCS IV (Leipzig 1934).

Estudios: BIGG, CH., *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford 1913/1968); CAMPENHAUSEN, H. VON, «Klemens von Alexandrien», en: *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart ³1961), 32-42; CHADWICK, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen* (Oxford 1966); GALLONI, M., *Cultura, evangelizzazione e fede nel «Protrettico» di Clemente Alessandrino.* Verba Seniorum N. S. 10 (Roma 1986); LILLA, S. R. C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford 1971); MÉHAT, A., *Étude sur les «Stro-*

[1] Cf. TREVIJANO, en: *StPatr* XII (Berlin 1975), p.476.

mates» de Clément d'Alexandrie. PSorb 7 (Paris 1966); MONDÉSERT, C., *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'Écriture.* Théologie 4 (Paris 1944); MORTLEY, R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie* (Leiden 1973); NORDEN, E., *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance,* II (Stuttgart [5]1958); OSBORN, E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria.* TSt N. S. 3 (Cambridge 1957); RÜTHER, TH., «Die *eine* Kirche und die Häresie bei Klemens von Alexandrien», *Cath* 12 (1958), 37-50; TREVIJANO, R., «The Early Christian Church of Alexandria», en: *StPatr* XII. TU 115 (Berlin 1975), 471-477; VÖLKER, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* TU 57 (Berlin 1952); WYRWA, D., *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien.* AKG 33 (Berlin 1983).

Es un humanista que llegó al cristianismo por la filosofía. Lleno de reminiscencias literarias hasta quedar sobrecargado. Es filósofo, pero sin llegar a pensador vigoroso. Místico, pero sin la envergadura de un maestro espiritual. Por su espíritu de moderación y su simpatía abierta a todo lo que es bello, a todo lo que es humano, no es extraño que haya atraído a humanistas de todos los tiempos [2].

Biografía

Nacido a mediados del s. II, probablemente en Atenas, de familia pagana, recibió buena educación literaria. Como tantos jóvenes intelectuales de su tiempo, viajó mucho en busca de maestro que respondiese a sus inquietudes. Su sexto maestro, el cristiano Panteno, le satisfizo y por eso se estableció en Alejandría (h.180). Esta ciudad cosmopolita era un lugar ideal para un hombre como Clemente. Aquí confluían los logros del helenismo y las inclinaciones mistéricas y teosóficas de la Antigüedad tardía con el mundo mágico egipcio, abriendo un trasfondo de posibilidades al judaismo y al cristianismo. Clemente se interesa por ese mundo de ensueños, pero no sucumbe a él. Lo que busca es la verdad, fundamento de la vida humana, que para él es a la par conocimiento de Dios, decisión moral y razón. Es lo que reconocía ya en el platonismo y que encontró de modo más pleno en la manifestación terrena del Logos divino, Cristo [3].

El 202-203 dejó definitivamente Alejandría, escapando de la persecución bajo Septimio Severo, que tenía particularmente en mira a los maestros cristianos. Tenemos noticia de que el 212 actuaba entre los cristianos de Capadocia. El obispo Alejandro de Jerusalén remi-

[2] Cf. MONDÉSERT, SC 2bis (Paris 1949), p.6-7.
[3] Cf. CAMPENHAUSEN (Stuttgart [3]1961), p.32-34.

tió por medio de él una carta a la iglesia de Antioquía (Eusebio, *HE* VI 11,6) y, en una carta a Orígenes (entre el 215 y el 220), lo menciona, junto a Panteno, entre los padres pasados (*HE* VI 14,9).

Maestro

Como Justino en Roma y Panteno en Alejandría, Clemente ejerció su magisterio al frente de una escuela independiente; pero se sentía cristiano católico ortodoxo. Como teólogo, es ante todo exegeta de la Biblia de la Iglesia. A la par busca apoyo en los literatos y filósofos de la cultura pagana, hasta tal punto que se encuentran en sus obras citas de más de 360 autores profanos.

La herejía contradice lo que Clemente entiende por fe cristiana. Consiste en poner las propias opiniones contra la regla (κανών) válida en la Iglesia, que construye, sobre el fundamento dado por Cristo y transmitido a través de las generaciones, la comprensión de la fe cristiana [4]. Combate a los herejes pero aprende ocasionalmente de ellos. Varios aspectos de su sistema muestran que representa el punto de encuentro de tres corrientes diferentes: la filosofía judeoalejandrina, la tradición platónica y el gnosticismo [5]. Había asimilado la Biblia tanto como la filosofía griega y sobre todo el platonismo [6]. Se afana en trazar nítidamente la línea entre ortodoxia y herejía; pero sin ceder a la reacción antiintelectual con que algunos fieles estaban expresando su oposición al gnosticismo herético. Quiere evitar los dos escollos: el de una ortodoxia obscurantista y el de las reinterpretaciones heréticas de la fe [7]. En ese ambiente se atreve a decir que la medicina del error no es menos conocimiento, sino más. Valora la filosofía como un don no de los demonios sino de Dios por medio del Logos, cuya luz irradia siempre sobre su imagen terrena, la inteligencia del hombre [8]. Clemente tiene intención de presentar en sus obras una enseñanza ordenada a la Iglesia y dada en la Iglesia.

Clemente pudo ser como el Malchion de quien da también noticia Eusebio para un siglo después: a la par director de una escuela de retórica y presbítero de Antioquía (*HE* VII 29,2). El puesto de Clemente en la Iglesia parece definido por el título de «presbítero» que le da Alejandro de Jerusalén en la carta a Antioquía; pero pudo alcanzar el presbiterado cuando trabajaba junto a Alejandro en Jerusalén. En la iglesia de Alejandría de comienzos del s. III reinaba cierta

[4] Cf. Rüther, *Cath* 12 (1958), p.38-39.
[5] Cf. Lilla (Oxford 1971), p.227-234.
[6] Cf. Mondésert (Paris 1944), p.265.
[7] Cf. Chadwick (Oxford 1966), p.33-34.
[8] Cf. Bigg (Oxford 1913/1968), p.77-79.

tensión entre la teología helenizante de Panteno y Clemente y una teología hostil a la filosofía, dentro de la cual se adivina un partido cuya fuerza nos es desconocida. Un partido que mientras, por un lado, reconocía la eficacia misionera de esos intelectuales cristianos en las clases altas y cultas, por otro, no estaba dispuesto a coronar el prestigio de tales maestros con la dignidad del presbiterado. Esto puede explicar la reacción del obispo Demetrio al excomulgar a Orígenes por haber recibido en Palestina el presbiterado que no le había otorgado su comunidad de Alejandría. También el que, más tarde, el sucesor de Demetrio, Heraclas, aunque salido del medio «filosófico», reiterara la excomunión de Orígenes.

Obras

Consta que algunas se han perdido. Es el caso de las *Hypotiposeis,* que todavía pudo leer Focio. Puede que otras, a las que alude, no pasaran de proyecto. Aparte de otras menores, nos ha llegado una trilogía, *Protrepticus, Paedagogus* y *Stromata,* que podría responder a un plan conjunto de composición y que nos permite conocer a su autor como apologista, moralista, filósofo, teólogo y místico:

> El guía celeste, el Logos, recibía el nombre de Protréptico cuando nos exhortaba a la salvación. Pues este nombre es dado particularmente al Logos encargado de estimularnos, tomando el todo por la parte, ya que es la entera religión la que es protréptica, al hacer nacer de la inteligencia (naturalmente dispuesta a ello) el deseo de la vida actual y venidera. Mas ahora se sucede a sí mismo, como Logos que a la vez cura y aconseja. Amonesta al que se ha convertido y, sobre todo, promete la curación de las pasiones que hay en nosotros. Le llamaremos, pues, apropiadamente con el solo nombre de Pedagogo; pues el pedagogo se ocupa de la educación, no de la instrucción. Ya que su objetivo es hacer al alma mejor, no enseñarla. Introducirla a la vida virtuosa, no a la de la ciencia. Sin duda, también este mismo Logos es el maestro encargado de enseñar (διδασκαλικός); pero no por ahora. El Logos que enseña es el que expone y revela en las cuestiones doctrinales. El que educa (παιδαγογός), que se ocupa de la vida práctica, nos ha llevado primero a afianzar una buena conducta y nos exhorta ahora a cumplir los deberes *(Paed.* I 1-3-2,1).

Nos han llegado otros escritos menores o simples materiales de trabajo. El *Quis dives salvetur?* es una conferencia bíblica sobre Mc 10,17-31. El conferenciante aclara a un auditorio, probablemente de cristianos acomodados, que lo necesario para la salvación es el desprendimiento interior y la buena utilización de las riquezas. Reflejo de sus intereses escriturísticos son también sus *Eclogae propheticae,*

que hace exégesis de pasajes proféticos. Exponente de su preocupación antiherética, los *Excerpta ex Theodoto,* algo así como una colección de fichas, extractos anotados de este gnóstico valentiniano. Aquí las reflexiones de Clemente se insertan en el texto que recoge, hasta el punto de que a veces se distingue mal el punto de sutura [9].

El «Protréptico»

El título mismo nos remite al género literario «protréptico» y nos sitúa esta publicación en la línea de los escritos de propaganda de las escuelas filosóficas. Al ser una exhortación al cristianismo (incluida la crítica de alternativas rivales), tiene el mismo objetivo que las apologías griegas del s. II; pero las supera ampliamente en forma y contenido. Un gran filólogo ha señalado que el comienzo del *Protr.* pertenece, por sus frases rítmicas adornadas de figuras, a lo más refinado de la prosa sofista [10].

> Enteramente distinto [de Orfeo, etc.] es este Cantor mío [el Logos, Cristo], que no se retrasa en quebrar la amarga esclavitud impuesta por la tiranía de los demonios. Pues, al colocarnos en seguida bajo el yugo dulce y humano de la piedad, invita al cielo a los que habían quedado abatidos sobre la tierra *(Protr.* I 3,2).
>
> Tal es el canto nuevo, la manifestación, que ahora ha brillado entre nosotros, del Logos preexistente que existía en el principio. Ya que se ha manifestado el Salvador preexistente, el Maestro que existe en El que es (pues «el Logos estaba en Dios»). Se ha manifestado el Logos por quien ha sido creado (δεδημιούργηται) todo. Como demiurgo ha proporcionado la vida en el comienzo, a la par que creaba. Al manifestarse como maestro (διδάσκαλος) ha enseñado a vivir bien, para luego procurarnos como Dios la vida eterna (I 7,3).

En un primer capítulo Clemente nos hace oír la llamada del Logos. Los seis siguientes constituyen el reverso negativo: la crítica de las creencias y cultos paganos, de los filósofos y los poetas, que, sin embargo, han entrevisto la verdad y dado testimonio del verdadero Dios. Los últimos capítulos forman la parte positiva de esta llamada a la conversión total. El Logos multiplica sus invitaciones y Clemente celebra con un lirismo entusiasta las prerrogativas de la verdadera religión, la que busca toda alma recta. Exalta la trascendencia del Logos divino, manifestación personal de Dios entre los hombres y maestro interior de cada alma [11]. Clemente exulta ponderando los

[9] Cf. SAGNARD, SC 23 (Paris 1948), p.7.
[10] Cf. NORDEN (Stuttgart [5]1958), p.549.
[11] Cf. MONDÉSERT (Paris 1949), p.29.

maravillosos beneficios que nos ha proporcionado la venida del Logos encarnado. Concluye que hay que acudir a la llamada de Cristo y dejarse conducir por el Logos salvador:

> Por eso pienso que, ya que el Logos mismo ha bajado del cielo hasta nosotros, no precisamos recurrir a ninguna escuela humana, ni dispersarnos por Atenas, el resto de Grecia o también Jonia. Porque, si tenemos por maestro al que ha llenado todo con los efectos de su poder, por la creación, la salvación, el hacer beneficios, la legislación, la profecía, la enseñanza, tal maestro nos enseña ahora todo. Ya el universo ha pasado a ser, gracias al Logos, una Atenas y una Grecia. Si dabais crédito al mito poético de que Minos el Cretense convivía familiarmente con Zeus, no rehuséis creernos a los que somos discípulos de Dios, depositarios de la verdadera sabiduría, la que sólo llegaron a entrever los más grandes de los filósofos; pero que los discípulos de Cristo han recibido y proclamado. Que tampoco el Cristo total, por decirlo así, está dividido. No es ni bárbaro, ni judío, ni griego, ni hombre o mujer. Es hombre nuevo recreado por el Espíritu Santo de Dios (XI 112,1-3).

El punto central del *Protr.* es que el hombre puede entrar, por la mediación redentora del Logos, en una íntima familiaridad con Dios, instaurando con El una relación de paternidad-filiación [12].

El «Pedagogo»

Con esta obra se dirige a convertidos que han recibido la fe y han entrado ya en la Iglesia por el bautismo. El papel del Logos en esta segunda etapa es curar nuestras pasiones y dirigir bien nuestras acciones. Su objetivo es, pues, la formación moral, teórica y práctica, del cristiano.

El *Pedagogo* tiene un carácter πρακτικός, orientado a la vida activa, la formación moral (ἠθοποιία) por la que el alma ve curadas sus debilidades y se prepara, se hace capaz, de recibir la plena revelación del Logos, la enseñanza del Maestro, que la conducirá a la γνόσις [13].

El libro I desarrolla, de modo general, las consecuencias espirituales de una «pedagogía» del Logos, de la formación que Dios da a los fieles por medio de su Hijo:

> Amemos, pues, llevándolos a la práctica, los mandatos del Señor; porque el mismo Logos, al encarnarse, ha mostrado eficazmente

[12] Cf. GALLONI (Roma 1986), p.145.
[13] Cf. MARROU (Paris 1960), p.7-14.

que la misma virtud atañe a la vida práctica y a la contemplativa (θεωρητική). Tomemos al Logos por ley. Reconozcamos que sus mandamientos y consejos son caminos cortos y rápidos a los bienes eternos; porque sus órdenes están repletas de persuasión, no de temor *(Paed.* I 3,9,4).

Pues la pedagogía divina consiste en señalar el camino verdadero para la contemplación de Dios, que es una conducta santa con permanente perseverancia *(Paed.* I 7,54,1).

Los libros II y III constituyen un tratado de moral práctica sobre los deberes del cristiano, con consejos, exhortaciones y modelos sobre el modo de vivir, comida, bebida, sueño, vida sexual, vestido y calzado, baños, etc.

Por eso no hay que excluir taxativamente el adorno con joyas de oro o el vestido más suave; pero hay que poner brida a los instintos irracionales. No sea que nos arrastren a un relajamiento tan desequilibrado que nos precipiten en la voluptuosidad *(Paed.* III 11,53,1).

Llevar corto el cabello no sólo da al hombre un aspecto serio, sino que hace más resistente el cráneo a la enfermedad, habituándole a acomodarse al frío y al calor. Se evitará así los inconvenientes de uno y otro, que una melena, en cambio, atrae hacia sí como una esponja y hace que penetre y se quede en la cabeza el efecto nocivo de la humedad *(Paed.* III 11,62,1).

Yendo más al fondo de estos tópicos costumbristas, se advierte que para Clemente el cristianismo es asunto del hombre entero. Por otra parte se ve que presenta un ideal de moderación. La fuerza ordenadora de la libertad cristiana es el amor a Dios y al prójimo.

Los «Stromata»

El título completo es «Libros de *Stromata* de memorias gnósticas conforme a la verdadera filosofía». El título significa o el mercader o el fabricante de colchas, el que les da su aspecto variado, o el que las extendía sobre los lechos del banquete. Un género literario de consideraciones filosóficas, usado también por otros autores, en obras compuestas principalmente de citas. Aquí se trata del cristianismo presentado como una filosofía. *Str.* es una obra desconcertante y enigmática, que dibuja con gran libertad las líneas fuertes de una filosofía y una teología. Desarrolla un programa de enseñanza que supone un itinerario del hombre a Dios [14]. Se propone reducir las resistencias de los griegos y sobre todo confirmar en su fe a los cristianos cultos. Quiere darles el deseo de progresar hacia el cono-

[14] Cf. MÉHAT (Paris 1966), p.15-19 y 96-114.

cimiento. Proveerles de un método (intelectual y ascético) para llegar a la contemplación [15].

El autor trata los temas más difíciles: estructura de la fe y sus relaciones con la filosofía. Las Escrituras son más antiguas que los escritos de los filósofos *(Str.* I). La Escritura, que enseña el conocimiento de la naturaleza y la rectitud moral, conduce al conocimiento del creador. Al ser Dios propiamente ignoscible, se precisa la fe para este conocimiento que sobrepasa la naturaleza. La gnosis es una demostración que, a partir de las Escrituras, confiere la fe, y, apoyándose sobre ella, llega a conclusiones ciertas *(Str.* II) [16]. Clemente reivindica el matrimonio, frenando la tradición encratita tan arraigada en amplios sectores heréticos y del cristianismo popular *(Str.* III). Exalta el martirio *(Str.* IV). Trata de cosmología y del simbolismo de la naturaleza y de la Escritura *(Str.* V), así como del puesto en la historia de las revelaciones judía y cristiana *(Str.* VI). Pondera la existencia de una gnosis ortodoxa *(Str.* IV, VI y VII), vías y grados del conocimiento de Dios y de la unión con Dios [17].

> El filósofo de que tratamos se ocupa, pues, de estas tres tareas. En primer lugar, de la contemplación. En segundo, del cumplimiento de los mandamientos. En tercero, de la formación de hombres buenos. La confluencia de las tres completa al gnóstico. Si falta cualquiera de ellas, cojea lo propio de la gnosis *(Str.* II 10,46,1).

Lo que hace al gnóstico es la teología en su doble vertiente de estudio y contemplación. Tal dedicación teológica es inseparable de un comportamiento acorde con la ética cristiana. La tercera dimensión a notar es la proyección pastoral inmediata (magisterio, educación, ejemplo, etc.) del propio progreso personal.

La verdadera gnosis

Para la recta comprensión de las verdades reveladas, que por su sublimidad son transmitidas en un discurso que las oculta, es necesaria la tradición gnóstica *(Str.* VII 10,55,6). Ésta no es algo diferente de la tradición eclesiástica: es la comprensión creyente transmitida de las verdades de fe. Sólo hay una tradición, como sólo hay una doctrina [18]. La gnosis difiere de la fe como una unidad compleja difiere de una unidad simple [19].

[15] Cf. Le Boulluec (Paris 1981), p.20.
[16] Cf. Camelot (Paris 1954), p.7-9.
[17] Cf. Mondésert (Paris 1951), p.5 y 24.
[18] Cf. Rüther, *Cath* 1958, p.39-40.
[19] Cf. Osborn (Cambridge 1957), p.174.

La gnosis consiste en la contemplación de realidades inteligibles y en la separación de cosas sensibles. Esta contemplación no es posible si el hombre no ha alcanzado un dominio de las pasiones (ἀπάθεια) completo y, en consecuencia, un asemejarse a Dios (ὁμοίωσις θεῷ), y no ha recibido una enseñanza esotérica. Sólo Cristo puede capacitar al hombre para alcanzar la perfección moral representada por la semejanza de Dios e impartirle la enseñanza esotérica de gnosis. Esta intervención directa del Hijo de Dios es lo que separa tajantemente a Clemente del neoplatonismo [20].

El verdadero conocimiento constituye todo lo que es preciso ser y saber para vivir en la semejanza de Dios. Engloba, pues, la teodicea, la antropología, el ideal moral de la «impasibilidad», la exégesis alegórica. Una parte de la gnosis es la comprensión de la historia como acontecimiento salvífico. El núcleo de la contemplación gnóstica es la noción de unión con Dios. La caridad es la característica y el sostén más sólido del gnóstico y constituye su auténtica motivación [21].

Esta gnosis, o ciencia verdadera, no es la falsa gnosis ya condenada por S. Pablo. Es una «demostración científica» de las verdades reveladas. Se ve que para Clemente la gnosis abarca la contemplación y el razonamiento teológico. Clemente muestra cómo el gnóstico, sobrepasando todas las creaturas, llega al Creador. Apoyándose sobre la fe, gusta el reposo, la tranquilidad y la paz. Conociendo a Cristo, que es verdad, sabiduría y poder de Dios, conoce también por él al Padre *(Str.* II 11) [22]. Bajo la guía del Salvador, el gnóstico sobrepuja el mundo visible e inteligible y reconoce en él y por él al Dios trascendente. A este conocimiento espiritual corresponde su comportamiento en palabras y obras, de modo que ya le corresponde el título honroso de perfecto, no por propio mérito sino por apropiación de Cristo. Sin embargo el ascenso gnóstico es sólo un anticipo provisional del *eskhaton.* Tras la muerte, el cristiano, purificado por el fuego, recibe una figura corpórea más sutil y alcanza, según su grado de perfección, moradas cada vez más hermosas, porque sigue siendo posible el progreso espiritual, hasta que al fin del tiempo la creación llegue a su culmen, cuando los perfectos lleguen mediante el Hijo a la equiparación con Dios, obtenida la filiación perfecta, el reposo escatológico y la visión directa de Dios [23]. La descripción clementina del ascenso escatológico puede tener sus raíces en el

[20] Cf. LILLA (Oxford 1971), p.233.
[21] Cf. MORTLEY (Leiden 1973), p.126-143.
[22] Cf. CAMELOT (Paris 1954), p.9.
[23] Cf. WYRWA (Berlin 1983), p.321-322.

apocalipticismo judeocristiano; pero tiene llamativas semejanzas con la de la gnosis valentiniana.

La gnosis clementina es la primera configuración de un platonismo cristiano y a la par una acuñación igualmente importante de la mística cristiana. De aquí su impresionante influjo en la posteridad. Primero en Orígenes y luego, vinculado con éste, en el monaquismo, Gregorio de Nisa, Evagrio Póntico, Máximo el Confesor y la mística bizantina. Este influjo se hace sentir también en Occidente a través de Casiano [24].

2. ORIGENES

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG I 1410-1525; PG 11-17; *Origenes Werke* (GCS I-XII); SC 7bis, 37bis, 67, 87, 132, 136, 147, 148, 150, 157, 162, 222, 226, 227, 232, 238, 253, 268, 269, 286, 287, 290, 302, 312, 328, 352, 375, 376, 385, 389; BLANC, C., *Origène. Commentaire sur saint Jean.* I. SC 120 (Paris 1966); BORRET, M., *Homélies sur l'Exode.* SC 321 (Paris 1985); CROUZEL, H.-SIMONETTI, M., *Traité des Principes,* I. SC 252 (Paris 1978); HARL, M.-DORIVAL, G.-LE BOULLUEC, A., *Origène. Traité des Principes (Peri Archôn).* EAug (Paris 1976); JAUBERT, A., *Homélies sur Josué.* SC 71 (Paris 1960); RUIZ BUENO, D., *Orígenes. Contra Celso.* BAC 271 (Madrid 1967); DANIELI, M. I.-CASTAÑO, A., *Homilías sobre el Exodo.* BPa 17 (Madrid 1992); MARTÍN, T. H., *Exhortación al martirio. Sobre la oración.* Ichthys 12 (Salamanca 1991); MERINO, M., *Gregorio Taumaturgo. Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes.* BPa 10 (Madrid 1990); SIMONETTI, M.-VELASCO, A., *Comentario al Cantar de los Cantares.* BPa 1 (Madrid 1986).

Bibliografía: CROUZEL, H., *Bibliographie critique d'Origène* (Steenbruges 1971); *Supplément I* (Steenbruges 1982).

Estudios: CROUZEL, H., *Origène* (Paris 1985); DÍAZ SÁNCHEZ-CID, J. R., *Justicia, pecado y filiación. Sobre el comentario de Orígenes a los Romanos* (Toledo 1991); GASPARRO, G. S., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione* (Roma 1984); GÖGLER, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf 1963); HANSON, R. P. C., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London 1959); HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné.* PSorb 2 (Paris 1958); LIES, L., *Origenes «Peri Archon». Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung* (Darmstadt 1992); LUBAC, H. DE, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950); NAUTIN, P., *Origéne. Sa vie et son oeuvre* (Paris 1977); RIUS CAMPS, J., *El dinamismo trinitario en la diviniza-*

[24] Cf. VÖLKER (Berlin 1952), p.439-445.

ción de los seres racionales según Orígenes. OrChrA 188 (Roma 1970); SGHERRI, G., *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*. SPM 13 (Milano 1882); TORJESEN, K. J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. PTS 28 (Berlin 1986); TREVIJANO, R., *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes* (Vitoria 1968); «'Επιδημία y παρουσία en Orígenes», *SVict* 16 (1969), 313-337; «La didaskalía de Orígenes: caracteres de su doctrina», *SVict* 18 (1971), 5-34; 121-154; «Orígenes y la Regula Fidei», en CROUZEL, H.-LOMIENTO, G.-RIUS CAMPS, J. (ed.), *Origeniana* (Bari 1975), 327-338; TREVIJANO, R., «Hermenéutica de la historia en Orígenes: el lenguaje de los relatos históricos», en *Miscelánea J. Zunzunegui* III (Vitoria 1975), 37-59; «El recurso a la Escritura en el "Peri Euches"», en CROUZEL, H.-QUACQUARELLI, A. (ed.), *Origeniana Secunda* (Roma 1980), 105-118; «A propos de l'eschatologie d'Origène», *StPatr* XVI/2 (Berlin 1985), 264-270.

El teólogo eclesiástico controvertido

Orígenes fue un hombre de fe, que conjugó su intensa labor de erudito con la seriedad del asceta. Siempre se sintió «hombre eclesiástico» y como tal se propuso ser teólogo. Su punto de partida es la revelación bíblica, que encuentra condensada en la predicación de fe de la Iglesia [1].

> Conviene sin embargo saber esto: Puesto que los santos apóstoles al predicar la fe de Cristo transmitieron ciertamente con toda claridad algunos puntos, los que consideraron necesario para todos los creyentes, incluso para los que parecían más remisos en la investigación de la ciencia divina, pero dejando el buscar la razón de su afirmación a los que mereciesen los dones excelsos del Espíritu y principalmente a los que hubiesen recibido la gracia del discurso, de la sabiduría y de la ciencia del mismo Espíritu Santo. En cuanto a otras cosas, sin duda, dijeron que existen, pero callaron el de qué modo son o de dónde proceden. Ciertamente para que los más interesados de su posteridad, los que fuesen amantes de la sabiduría, pudiesen tener una tarea con la que mostrar los frutos de su ingenio. Se trata de los que se preparen para ser dignos y capaces de recibir la sabiduría *(PArch.* Praef. 3).

Tarea específica del teólogo es dilucidar las cuestiones no aclaradas por la regla de fe. Las cuestiones fundamentales para la filosofía ecléctica del platonismo medio pasan a serlo también para la teología de Orígenes. Se esfuerza en desarrollar positivamente a partir de la Escritura la respuesta a su cuestionamiento [2]. Cuando ha encontra-

[1] Cf. TREVIJANO, en *Origeniana* (Bari 1975), p.337.

[2] Cf. TORJESEN (Berlin 1986), p.36.

do una respuesta, la coloca en el encuadre de argumentaciones filosóficas para aclararla de nuevo, y todavía al final, como confirmación de sus ideas, trae a cuestión la Escritura. Orígenes tiene la cautela de presentar sus explicaciones como examen y discusión, más que como afirmaciones netas y definidas *(PArch* I 6,1) [3].

Su influjo queda reflejado por la reiteración de las controversias sobre la ortodoxia de su doctrina. Ya durante su vida se vio agitado por la que promovió el obispo alejandrino Demetrio. A fines del s. IV y comienzos del s. V la controversia origenista movilizará a Epifanio de Salamina, san Jerónimo y Teófilo de Alejandría contra los partidarios de Orígenes (Juan de Jerusalén, Rufino de Aquileya y monjes egipcios). En el s. VI el intento de una vía media entre los extremos de las escuelas antioquena y alejandrina llevará a Justiniano a imponer la condena de Orígenes en el V concilio ecuménico (Constantinopolitano II) del 553.

En nuestro siglo se ha reavivado la discusión sobre el carácter más o menos cristiano de su doctrina. Unos han subrayado el trasfondo platónico y el impulso gnóstico que alienta en sus teorías. Otros han destacado al creyente, biblista, eclesiástico y espiritual que siempre quiso ser. Contra lo que se ha hecho demasiado desde la Antigüedad, no hay que proyectar sobre Orígenes las doctrinas teológicas elaboradas más tarde para responder a otras controversias. Hay que reconocer a la par la audacia de una empresa que busca respuesta a las cuestiones de su tiempo y la autenticidad de una piedad fundada sobre la fe en Jesucristo [4].

El «sistema» de Orígenes

Orígenes no presentó un sistema filosófico-teológico comprehensivo, sino un conjunto de hipótesis como posibles respuestas a las muchas cuestiones que la regla de fe de la predicación eclesiástica dejaba abiertas. Hay que reconocer, sin embargo, que son algo más que un abanico de posibilidades desconexas, pues configuran un conjunto doctrinal coherente y bien trabado que informa de modo consistente la mente de Orígenes, como se constata en su transparencia a través de sus muchas obras. La preexistencia es una hipótesis en la que piensa continuamente [5].

Influido por ideas platónicas, filonianas y gnósticas, en su afán de defensa de la justicia y bondad del Dios creador contra marcionitas y gnósticos, imaginó una primera creación puramente espiritual:

[3] Cf. Lies (Darmstadt 1992), p.45-50 y 91.
[4] Cf. Harl-Dorival-Le Boulluec (Paris 1976), p.14.
[5] Cf. Gasparro (Roma 1984), p.101.

el mundo preexistente de las mentes *(noũs/nóes)* libres y destinadas a la beatitud *(PArch* II 9,2; *ComJn* II 23 § 144-148; *PEuch* 29,13)[6]. Sin embargo sólo una se mantuvo plenamente adherida al Logos, que en consecuencia se unió hipostáticamente con ella (el alma de Cristo)[7] *(ComJn* I 32 § 236; XX 19 § 162). Las demás se enfriaron más o menos en la caridad y se convirtieron en *psychaí,* quedando, según sus méritos, en diferentes moradas *(PArch* II 9,5-6). Las más fervientes en la caridad constituyeron las jerarquías angélicas *(ComJn* II 23 § 146; *ComCant* II 8,4-7). Las que más cayeron son el diablo y los demonios *(ComJn* I 17 § 96-97; *CCels* VI 44). Las que llegarían a ser humanas quedaron como entre dos aguas. Dios creó este mundo y los cuerpos humanos como oportunidad de corrección y educación progresiva *(ComJn* II 22 § 140). La segunda creación, la del mundo material, es pues, en estricta ortodoxia, obra del Dios bueno; pero, como en el platonismo y el gnosticismo, consecuencia de una caída.

En su doctrina sobre Dios y la Trinidad surgen también ambigüedades. Dios es principio *(arché)* espiritual-intelectual. La divinidad es posesión sustancial e indefectible del ser, del bien. El Padre es ingénito, el Hijo es génito *(CCels* VIII 13), el Espíritu deriva del Padre por el Hijo *ab aeterno.* Coloca, pues, al Dios uno y trino fuera del ámbito de la creaturalidad *(ComJn* II 10 § 75) y habla de la generación eterna del Logos. Sin embargo respira el ambiente subordinacionista de la teología alejandrina *(ComJn* II 10 § 72). El Hijo es de alguna manera «segundo Dios». Hay como una jerarquía descendente en la acción de las personas divinas. La del Padre atañe a todos los seres. La del Hijo se concentra en los racionales. La del Espíritu se especializa en los santificados *(PArch* I 3,5-8).

El Hijo es Sabiduría y Logos de Dios[8]. Es el creador ministerial del mundo *(ComJn* I 19 § 110; *CCels* II 9; VI 60). Punto básico de la cristología de Orígenes es su distinción de las *epinoías* de Cristo: lo que es en sí (Hijo Unigénito)*(ComJn* II 10 § 76), lo que es en sí y para otros (Sabiduría, Logos, Verdad, Vida) y lo que es sólo para otros (redentor, camino, puerta, médico, etc.) *(ComJn* I 20 § 119-139 § 289)[9]. Cristo es «hombre-Dios» *(Theánthropos),* con cuerpo y al-

[6] Utilizamos las siglas de las obras de Orígenes adoptadas por los congresos internacionales *(Origeniana* I-V).

[7] Cristo ocupa por su alma humana una posición intermedia entre Dios y el hombre. El alma humana de Cristo es a la vez el lugar de encuentro entre Dios y el hombre, el medio de este encuentro y el modelo propuesto al hombre para su propio encuentro con Dios. Cf. HARL (Paris 1958), p.116-118.

[8] Sobre la identificación real de *Sophia, Lógos* e Hijo en un mismo sujeto dentro de la interioridad de Dios, cf. GÖGLER (Düsseldorf 1963), p.246-252.

[9] Cf. RIUS CAMPS (Roma 1970), p.117-123.

ma humana *(CCels* I 69; II 31), nacido de la Virgen María *(ComJn* XXXII 16 § 191). Orígenes distingue básicamente cuatro venidas salvíficas del Logos: la espiritual para los perfectos del A.T. *(ComJn* I 7 § 37; *HomIs* I 5; *HomJr* IX 1), la encarnada, la espiritual para todos los creyentes que hayan recibido la formación necesaria en el tiempo de la Iglesia *(ComJn* I 7 § 38) y, por último, la venida en la consumación. La aceptación de Cristo, la fe, ha de ser el primer paso de un proceso ascendente a la contemplación, para acoger con mayor perfección la venida espiritual que el misterio de la Encarnación ofrece en adelante a todos los hombres [10].

En su eclesiología, queda también influido por la distinción gnóstica entre simples y perfectos, que él también puede remontar a san Pablo. Sólo que no es en absoluto una diversidad de naturalezas. Los simples, después de una primera iniciación en el cristianismo, pueden esforzarse en comprender también los sentidos más profundos ocultos en la Escritura *(CCels* VII 60). Simples son los que confiesan a Cristo. La filiación procede por etapas. Su recepción actual exige un grado de madurez que conlleva la superación de la fe de los «simples» y la penetración en los misterios escondidos de la Palabra de Dios [11]. Perfectos son los que han llegado a ser plenamente hijos de Dios e integran la Iglesia celeste.

Orígenes se preocupa más de la escatología individual que de la general *(SerMt* 56) y aún más de la venida espiritual de Cristo a los perfectos *(SerMt* 59) [12]. En Orígenes, como en Clemente, se observa un cambio de acento de la escatología comunitaria de la tradición apocalíptica, neotestamentaria y eclesiástica (apologistas, Ireneo, Tertuliano e Hipólito) hacia una mística individual [13]. Es en su escatología donde queda más clara la tensión entre regla de fe y especulación. Como maestro se ve obligado frecuentemente a una lucha en doble frente. Arguye contra los herejes que hay resurrección de los cuerpos. Contra los fieles que tienen un sentido bajo de la resurrección, que será en cuerpos espirituales *(PArch* II 10,1-3). Una de sus hipótesis más audaces parte de que la acción salvífica no puede quedar frustrada. Opina que se llegará a una restauración universal *(apokatástasis) (PArch* I 6,1), con salvación incluso del diablo *(PArch* III 5,7), aunque se precise la prolongación de la economía salvífica en nuevas sucesiones de mundos. Esto le parece una solución coherente y acorde con la regla de piedad *(PArch* III 5,3).

[10] Cf. TREVIJANO, *SVict* 1969, 313-337.
[11] Cf. DÍAZ (Toledo 1991), p.211-212.
[12] Cf. TREVIJANO, *StPatr* XVI/2 (Berlin 1985), p.268.
[13] Cf. TREVIJANO (Vitoria 1968), p.386.

Maestro cristiano en Alejandría

Hijo de Leónidas, mártir en Alejandría bajo el reinado de Septimio Severo *(HE* VI 1,1; 2,3-6), fue bautizado de niño (VI 2,11). Concluidos sus estudios literarios, abrió escuela de gramática (VI 2,15). Al esconderse o huir los clérigos en otro de los ramalazos de la persecución bajo Septimio Severo (entre 206 y 210), Orígenes reunió un círculo catequético de estudios bíblicos, del que no tardarían en salir mártires. Ante la afluencia de discípulos, Orígenes dejó del todo la enseñanza de la gramática para entregarse exclusivamente a la educación en las ciencias divinas. Se entregó a una vida de ascetismo. Pudo ser por entonces cuando optó por tomar a la letra Mt 19,12 y se castró (VI 8,1-2). Fue uno de los cargos de acusación que le levantaría más tarde el obispo Demetrio (VI 8,3-5).

Su escuela era originalmente un *didaskaleion* libre, al margen del control eclesiástico. Una academia privada, orientada a un proselitismo entre los jóvenes inquietos espiritualmente de los círculos cultivados de su tiempo. Eusebio nos dice que acudía a él mucha gente instruida, aun herejes y filósofos, para aprender de él no sólo en las cosas divinas sino también en las de la filosofía profana *(HE* VI 18,2-4). Para estar mejor preparado se hizo oyente del filósofo Amonio, como reseña Eusebio citando a Porfirio *(HE* VI 19,6). Hay que ver su empresa y la de otros maestros cristianos de los siglos II y III como iniciativa privada del genio misionero cristiano. Conversos cultos del s. II podían todavía sentirse satisfechos con un cristianismo resultado de su elección individual y enfocado como una educación personal; pero en pocos decenios se opera un cambio. La organización eclesiástica, estructura capaz de sobrepujar los movimientos sectarios y la persecución imperial, busca integrar y subordinar la empresa privada de un maestro cristiano. Este acepta en principio la nueva situación porque quiere ser ante todo eclesiástico [14]. El encargo oficial de Demetrio a Orígenes puede corresponder, en el relato de Eusebio (VI 3,8; 8,6), a cuando, sobrecargado de trabajo, confió a su discípulo Heraclas la catequesis de los principiantes para concentrarse en la instrucción de los más adelantados (VI 15). Lo mismo que Clemente Alejandrino, que también apelaba a la prudencia pedagógica de san Pablo *(Str* V 10,66), Orígenes está convencido de la necesidad de dos tipos de enseñanza en la comunidad cristiana. Hay que callar sobre los misterios más profundos ante los más simples *(CCels* V 52).

Su prestigio de maestro se difundió por el oriente mediterráneo. Hizo diversos viajes, convocado a sínodos para que hiciese volver a

[14] Cf. TREVIJANO, *SVict* 1971, p.151-152.

la ortodoxia a obispos herejes (VI 33,3; 37). Ha aparecido en papiros el protocolo de una de estas discusiones: la que sostuvo con el obispo Heráclides *(DialHer).*

Presbítero y maestro en Cesarea de Palestina

Cuando el 215 el emperador Caracalla, en represalia por un motín, cerró las escuelas y mandó disolver las asociaciones filosóficas de Alejandría, Orígenes abandonó la ciudad y se instaló en Palestina, en Cesarea Marítima. Los obispos del país, que le pidieron que explicase las Escrituras en la asamblea eclesiástica, pese a no haber recibido todavía la ordenación sacerdotal (VI 19,16), tuvieron luego que defenderse contra la protesta de Demetrio que alegaba lo inaudito de que laicos hiciesen la homilía en presencia de obispos (VI 19,17-18). Reclamado por Demetrio, Orígenes volvió a Alejandría a sus tareas habituales.

En un viaje a Grecia por asuntos eclesiásticos, hacia 230, al pasar por Cesarea de Palestina, recibió del obispo de Cesarea, con el beneplácito del de Jerusalén, la ordenación sacerdotal (VI 23,4). Eusebio contaba en el perdido libro II de *Apología de Orígenes* la crisis que estalló por ello en torno a Orígenes con intervención de varios jefes eclesiásticos. Demetrio, tras un sínodo, declaró a Orígenes depuesto del presbiterado recibido ilegítimamente de un obispo ajeno y pese a ser castrado. Al morir Demetrio, su sucesor Heraclas, antes discípulo y colaborador de Orígenes, mantuvo el mismo rechazo. El 231-232, Orígenes se había trasladado de Alejandría a Cesarea (VI 26,1), donde contaba con los obispos Alejandro de Jerusalén y Teoctisto de Cesarea, que lo consideraban su maestro. Le facilitaron su dedicación a la exégesis de las Escrituras (VI 27). El *Discurso de agradecimiento* de un alumno (san Gregorio Taumaturgo) muestra que también en Cesarea Orígenes introducía a sus discípulos en la doctrina cristiana a partir de una enseñanza filosófica, inspirada sobre todo por el platonismo medio, del que presentaba una versión cristiana. Pero lo que más admira Gregorio en Orígenes, más que al erudito y especulativo, es al hombre de Dios, maestro de las almas y exegeta inspirado [15].

Instalado en Cesarea, tuvo nuevas oportunidades de viajar atendiendo diversas solicitudes. Fue llamado a Antioquía por la emperatriz Julia Mammea (VI 21,3-4). El obispo Firmiliano de Cesarea de Capadocia lo trajo a su país para que hiciese un servicio eclesial a sus comunidades (VI 27). Estuvo allí dos años enteros, entre 235 y

[15] Cf. CROUZEL (Paris 1985), p.38-51.

238, escapando de la persecución de Maximino (Paladio, *Historia Lausiaca* 64). En esta oportunidad Orígenes compuso su *Exhortación al martirio (Martyr)*, que dedicó a su amigo Ambrosio y a un presbítero de Cesarea. El mismo Orígenes recordaba este tiempo de persecución en *ComJn* XXII y en diversas cartas (VI 28). Hizo otro viaje a Atenas hacia el 240, y debió quedarse algún tiempo, puesto que allí acabó su *ComEz* y escribió *ComCant* I-V (VI 32,2).

Eusebio alude a los muchos suplicios que soportó Orígenes, preso durante la persecución de Decio (250-251), pues el juez no quería quitarle la vida (VI 39,5). Quebrantado por los tormentos, debió morir no mucho después, probablemente en Cesarea, si bien una tradición recogida por Jerónimo *(De Viris inlustribus* 54) y más tarde por Focio *(Biblioth.* cod. 118) coloca su muerte en Tiro, donde por largo tiempo se mostraba su tumba. Al morir, según Eusebio, tenía 69 años (VII 1).

El biblista

Eusebio no nos da en *HE* (VI 32,3) el catálogo de las obras de Orígenes porque lo había transcrito ya en su *Vida de Pánfilo*. Disponemos de la copia parcial hecha por Jerónimo en su *Ep* 33, que señala alrededor de 800 libros de Orígenes. Según el mismo Jerónimo *(Adv. Rufinum* II 22), la lista de Eusebio contaba 2.000. Su condenación acarreó la pérdida de gran parte de su obra. Una parte notable nos ha llegado sólo en las versiones latinas de san Jerónimo y de Rufino de Aquileya.

La mayor parte de sus obras son exegéticas. Se afana por trabajar sobre un texto seguro. Su Biblia es la de la Iglesia, la versión de los LXX. En un inmenso esfuerzo por asegurar su base textual, crea la primera edición crítica del A.T. Según Eusebio, cotejó el texto de los LXX con el de las otras tres versiones más difundidas (Aquila, Símaco y Teodoción) y reunió todas estas traducciones, con otras que consiguió recuperar, en una sola obra, las dividió en *côla* (estiquios o líneas, pero delimitados por el sentido) y las puso unas junto a otras con el mismo texto hebreo. Nos ha dejado así el ejemplar de lo que se llama los *Héxaplas* (VI 16,1-4). En el *ComMt* explica que trataba de resolver las variantes de las copias de los LXX sirviéndose de las otras ediciones como criterio. Más allá de los LXX y del hebreo de los ejemplares judíos, quería llegar al hebreo primitivo. Su verdadero objetivo era por lo tanto alcanzar el texto original de la Biblia [16].

[16] Cf. NAUTIN (Paris 1977), p.303-361.

Orígenes ve como transmitida por la predicación eclesiástica la doctrina de la inspiración divina de las Escrituras, en la que incluye la doctrina de los dos sentidos, el manifiesto y el escondido [17]. Sabe apoyarse en expresiones escriturísticas tomadas a la letra. Este tipo de exégesis literal, que entresaca amonestaciones de dichos evangélicos y exhortaciones paulinas, emparejando expresiones de ambos tipos o combinándolas con frases del A.T., recuerda a los *halakhot* del judaísmo rabinico. También es frecuente su recurso a algo muy semejante al *haggadah* del judaísmo en su apelación a ejemplos bíblicos. Sin embargo, uno de sus principios hermenéuticos es la constatación de la falta de claridad o lo enigmático de muchos textos bíblicos. La comparación de términos es un primer paso a la comparación de pasajes. Del cotejo de pasajes pasa fácilmente a la deducción teológica. Otras veces es la deducción teológica la que busca confirmación por la Escritura [18].

Orígenes distingue en los textos bíblicos tres sentidos, corporal, psíquico y pneumático *(Philocalia* 1,30), conforme a los tres tipos de hombres: los simples, los que progresan y los perfectos. Al interpretar las tres lecturas de la Escritura como la literal o histórica, la moral y la espiritual o teológica, Orígenes hacía suya la distribución tripartita de la filosofía según los estoicos (lógica, ética y física) *(ComMt* XVII 7-8). En esa distribución tripartita, los dos últimos términos pueden encontrarse invertidos. Tras el sentido histórico viene el místico, relativo a Cristo y la Iglesia, seguido de un sentido espiritual que atañe al alma fiel que busca a Dios. Este sentido espiritual lo llama a veces moral. Si en el primer esquema el sentido moral puede ser ya de hecho un mensaje evangélico, la segunda división es mucho más significativa y orgánica [19]. La acción de Dios en nuestra historia humana se encamina a objetivos trascendentes. Orígenes construye sobre esta dualidad sus estructuras claves de simples y perfectos, letra y espíritu, suceso e interpretación, lenguaje narrativo y clave alegórica. Orígenes trasfiere la cristología *lógos-sárx* alejandrina a la Escritura. Como la *sárx* de Jesús es expresión a la vez de revelación y ocultamiento, así también la Escritura. La línea principal del simbolismo de Orígenes se desarrolló, conforme a la tradición tipológica, en la relación entre el A.T. y Cristo. El Logos encarnado ha puesto de manifiesto el sentido espiritual de toda la Escritura [20]. A su vez el evangelio temporal es anagógico al evangelio eterno.

[17] Cf. TREVIJANO, en *Origeniana* (Bari 1975), p.332.
[18] Cf. TREVIJANO, en *Origeniana Secunda* (Roma 1980), 105-118.
[19] Cf. LUBAC (Paris 1950), p.139-150.
[20] Cf. TREVIJANO, en *Miscelánea Zunzunegui* III (Vitoria 1975), p.48-56.

> Nuestro Señor y Salvador, verdadero José, que puso su mano corporal sobre los ojos del ciego y le devolvió la vista que había perdido [Mt 20,34], también puso sus manos espirituales sobre los ojos de la Ley, que habían quedado cegados por la inteligencia corporal de escribas y fariseos, y les devolvió la vista, para que aparezca en la Ley la visión y el entendimiento espiritual a aquellos a quienes el Señor abre las Escrituras. ¡Ojalá que el Señor Jesús nos imponga también sus manos sobre los ojos! [Gén 46,4], para que también nosotros empecemos a mirar «no lo que se ve sino lo que no se ve» [2 Cor 4,18]. Y que nos abra esos ojos que no perciben lo presente sino lo futuro; y nos revele ese aspecto del corazón con el que se contempla a Dios en espíritu, por el mismo Señor Jesucristo, de quien es «la gloria y el poder por siempre. Amen» [Ap 5,13] *(HomGen* XV 7).

Jerónimo generaliza al declarar *(ComIs* pref.; *ComGal* pref.; *HomEz* pref.) que Orígenes había desarrollado sus trabajos exegéticos sobre toda la Escritura en tres géneros literarios diversos: *excerpta* o *scholia, homileticum genus* y *tomoi* o *volumina.* De hecho los tres trabajos sobre un mismo libro sólo nos constan sobre el Sal y parcialmente respecto a Gén e Is [21]. Sigue la tradición escolar de publicar escolios sobre pasajes oscuros o difíciles. Compone con amplitud sus *comentarios* a libros bíblicos. Orígenes acarreó todo el peso de la ciencia contemporánea, lingüística, crítica y filosófica, a la tarea de hacer del comentario bíblico una forma literaria permanente para escritores cristianos y lo logró con brillantez [22]. Su interés principal va sin embargo al sentido «místico». No cabe duda de que estaba muy dotado para la penetración espiritual, aunque por su concepción platónica, moralizante y ahistórica, abusa de la alegoría.

De su *ComJn,* san Jerónimo y Rufino conocían 32 libros. Contamos en efecto con el libro XXXII que comenta Jn 13; pero sólo nos han llegado 8 libros completos y fragmentos de otros tres. Orígenes lo compone en parte para refutar el comentario, más bien breve, del gnóstico Heracleón, del que va recogiendo extractos. Quiere ofrecer a los intelectuales cristianos un pensamiento eclesial ahondado como alternativa a la especulación gnóstica. Frente a gnósticos y marcionitas recurre a la hipótesis de la preexistencia para mantener la existencia de un solo Dios Creador, a la par justo y bueno, y la libertad del hombre responsable de sus actos ante Dios [23]. Si los evangelios son la primicia de todas las Escrituras, el de Jn lo es de los evangelios *(ComJn* I 2 § 23). Lo mismo que la Ley encierra la sombra de los bienes venideros, el Evangelio enseña la sombra de los misterios de Cristo. El Evangelio «eterno» o «espiritual» es el que muestra

[21] Cf. NAUTIN (Paris 1977), p.372-375.
[22] Cf. HANSON (London 1959), p.360.
[23] Cf. BLANC, SC 120 (Paris 1966), p.8-30.

claramente los misterios revelados por Cristo (*ComJn* I 7 § 39-40). Hay que traducir, pues, el Evangelio sensible en Evangelio espiritual (*ComJn* I 8 § 44-46).

También presentó su explicación en series de *homilías,* acomodadas a la demarcación litúrgica del texto, en las que la interpretación alegórica le sirve de cauce para su magisterio espiritual. Por eso mismo resultan de mayor interés para la historia de la espiritualidad que para la de la exégesis.

Las 16 *HomGen* (en versión de Rufino) van desde la creación a José en Egipto. También las 13 *HomEx* siguen el texto de un modo discontinuo. Más que los episodios de la narración histórica le interesa lo que simbolizan. Los acontecimientos del pasado eran figuras de otras realidades, entonces futuras, hoy realizadas (el paso del mar Rojo del bautismo, la nube del Espíritu Santo, el maná de la eucaristía, la roca de Cristo). El Israel carnal implica la existencia del Israel espiritual [24]. Las prescripciones del Lev (*HomLev*) le dan pie para desarrollar el doble (historia o letra y espíritu) y el triple sentido de la Escritura (historia, moral y mística). Las *HomNum* hacen de la marcha por el desierto un símbolo de las etapas del itinerario espiritual. Sus *HomJos* le plantean serias dificultades con los relatos de conquistas y matanzas. Orígenes propone una interpretación espiritual en que esos combates figuran la lucha contra el demonio y contra las pasiones. La conquista de la Tierra prometida es imagen de nuestra alma y del reino de los cielos acaudillados por Jesús, jefe del nuevo Israel. Hay una amplia transposición espiritual de la historia carnal [25].

El teólogo

Escribió los libros *De Principiis (PArch)* antes de su marcha de Alejandría. El título sitúa la obra en una tradición de escritos filosóficos, si lo referimos no a los principios de la enseñanza cristiana, sino a los principios de la «fisiología» (Dios, creaturas racionales, mundo). Tras una serie de tratados más filosóficos y especulativos (*PArch* I 1-II 3), otra serie sigue más de cerca el kerygma eclesiástico y la lucha contra las herejías con un amplio excurso sobre la Escritura (II 4-IV 3) y una recapitulación (IV 4). *Philokalia* I nos ha conservado en griego la mayor parte del tratado sobre la Escritura (IV 1-3) y *Phil* XXI el tratado sobre el libre albedrío (III 1). El único testigo de la obra entera es la versión latina de Rufino. Más que una

[24] Cf. Borret, SC 321 (Paris 1985), p.9-14.
[25] Cf. Jaubert, SC 71 (Paris 1960), p.9-17.

traducción es una paráfrasis, que revisa lo que le parece provenir de interpolaciones heréticas y añade explicaciones tomadas de otras obras de Orígenes. Perdida la traducción polémica de Jerónimo, los fragmentos que reseña en su *Ep.* 124 *(Carta a Avito)* son un florilegio de opiniones heréticas fuera de contexto. Jerónimo saca punta a lo que Rufino suaviza. La intención de Orígenes era ofrecer una reflexión sobre el cristianismo con medios en parte filosóficos para oponerse a la propaganda herética y presentar la fe a los intelectuales. Aclara toda la obra la distinción del prefacio entre las verdades enseñadas por los apóstoles y transmitidas por la Iglesia y lo que queda abierto a la investigación teológica. Es muy frecuente que Orígenes ofrezca una serie de posibles respuestas y deje al lector la opción [26]. El *PArch,* que puede fecharse entre el 220-225, ha sido la fuente principal tanto del origenismo posterior como de las campañas antiorigenistas.

Los intereses pastorales de Orígenes apuntan en todos sus escritos, pero en particular en sus dos opúsculos de la *Exhortación al martirio (Martyr)* que escribió para animar a dos amigos alcanzados por la persecución y su tratado *Sobre la oración (PEuch).* La enseñanza paulina es para él tan básica que encuentra cuatro formas específicas de oración en los cuatro términos usados en 1 Tim 2,1.

Hacia el 248 compuso los 8 libros del *Contra Celso (CCels)* (VI 36,2). Aunque Celso debió publicar su «Discurso verdadero» hacia el 175, mantenía actualidad la polémica antijudía y anticristiana de este medioplatonista ecléctico. Los criticaba desde la racionalidad y los valores establecidos (orden político, tradiciones religiosas y culturales, literatura y filosofía). Orígenes se empeña en una detallada refutación en la que cita bastantes fragmentos de la obra, por lo demás perdida, del filósofo pagano. Defiende a los judíos contra las acusaciones paganas porque se siente solidario con ellos por el hecho de ser cristiano y de creer en las Escrituras [27]. Defiende, pues, al judaísmo frente al paganismo y justifica al cristianismo frente a ambos. Es el escrito más amplio y denso de toda la antigua literatura apologética cristiana, pues es a la par un vasto tratado teológico sobre la religión y la vida cristiana. Nos ha llegado completo y en la lengua original.

[26] Cf. CROUZEL-SIMONETTI, SC 252 (Paris 1978), p.9-52.
[27] Cf. SGHERRI (Milano 1982), p.445.

PARTE SEGUNDA

PADRES POSTNICENOS

CAPÍTULO VIII

LA CIUDAD Y EL DESIERTO

La Iglesia, apenas salida de la prueba de la más intensa y prolongada de las persecuciones, cuando empezaba a disfrutar de la paz y aun del amparo ambiguo de las autoridades imperiales, se vio desgarrada por una contradicción sobre la esencia misma de su fe: una doctrina que negaba la divinidad verdadera de Cristo. Comenzando por Alejandría, la escisión se corrió a otras ciudades, afloró en sínodos y enfrentó al episcopado de la mitad oriental del Imperio con los obispos occidentales.

En tanto que la disgregación del paganismo, el reconocimiento social y el poder político favorecen un rápido crecimiento de la población cristiana, disminuye también la coherencia con su fe en muchos cristianos mundanizados. Sin embargo se produce a la par un intenso y amplio movimiento de cristianos que buscan la mejor realización de su ideal en una vida ascética. Tuvo su arranque en un fenómeno masivo de retiro al desierto.

1. SAN ATANASIO Y LA CONTROVERSIA ARRIANA

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG II 2090-2309; PG 25-27; OPITZ, H.-J., *Athanasius Werke* II 1; III 1 (Berlin 1934-41); SC 15, 18bis, 56bis, 199, 317; SZYMUSIAK, J.-M., *Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'Empereur Constance. Apologie pour sa fuite.* SC 56 (Paris 1958); CSCO 150-151; ACW 10. GUERRERO, F.-FERNÁNDEZ SAHELICES, J. C., *Atanasio. La Encarnación del Verbo.* BPa 6 (Madrid 1989); SÁNCHEZ NAVARRO, L. A., *Atanasio. Contra los paganos.* BPa 19 (Madrid 1992).

Estudios: BRENNAN, B., «Athanasius' Vita Antonii. A sociological Interpretation», *VigChr* 39 (1985), 209-227; GRILLMEIER, A., *Christ in Christian Tradition,* I. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (London [2]1975); KANNENGIESER, CH., *Athanase d'Alexandrie. Évêque et Ecrivain. Une lecture des traités Contre les Arriens.* ThH 70 (Paris 1983); LIETZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche.* 3. *Die Reichskirche* (Berlin [2]1953); LORENZ, R., *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius.* FKDG 31 (Göttingen 1980); ROLDANUS, J., *Le Christ et l'Homme dans la Théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'Homme avec sa Christologie* (Leiden 1968).

1. Arrio y el arrianismo

La doctrina arriana

El presbítero alejandrino Arrio había optado por llevar el subordinacionismo trinitario a una conclusión coherente: Jesucristo no es Dios verdadero sino el primogénito de la creación y la más excelsa de las criaturas.

Parece que Arrio interpretó el kerygma bautismal de Padre, Hijo y Espíritu de acuerdo con el molde cosmológico descendente del platonismo medio, que insertaba el Intelecto ***(alic { n o u tilde s })*** entre el Uno *(hên)* supremo y la materia *(hylê)* más baja. El elemento bíblico y cristiano de su explicación es que en ella la idea de creación desempeña un papel explícito. Arrio se aproximó al problema de un verdadero Hijo de Dios mediante un contraste de *Mónada* y *Dyada.* Su Mónada suprema excluía toda Dyada, toda dualidad. Para él sólo la primera *hypóstasis,* la Mónada, es Dios en el sentido real y sin cualificaciones. Sólo conoce un Dios y dos *hypostáseis* creadas, el Hijo y el Espíritu, intermediarias con el mundo terreno. Para él, el Padre es también el Logos real y esencial. El Hijo lo es sólo por participación y por creación. Se le aplican, pero sólo por gracia, los conceptos *(epínoiai)*: Dios, *Lógos, Sophía, Dynamis.* Por eso el Hijo, aunque «Dios» *(Theós)* en sentido análogo, no es «Dios verdadero». Es ajeno *(allótrios)* y desemejante *(anómoios)* al Padre. Cuando Arrio habla de la relación «Padre-Hijo» está ya hablando de la relación entre Dios y el mundo [1].

Puede que la herejía de la creaturalidad del Logos haya sido ocasionada por la doctrina de la encarnación. Pese a la especulación de Orígenes sobre la unión del Logos con el alma preexistente de Cristo, en la cristología *Lógos-sárx* alejandrina (cf. Jn 1,14), de la que parten tanto Arrio como Atanasio, el alma de Cristo no es un factor teológico. Arrio pudo deducir que un Logos realmente trascendente no podía llegar a una conjunción del tipo alma-cuerpo con la carne *(sárx)* humana de Cristo. Tal conjunción, de Logos y *sárx,* se vuelve un argumento contra la divinidad del Logos y lleva a los arrianos a rastrear las debilidades del Logos a través de las Escrituras y atribuírselas al Logos *qua* Logos [2].

En la explicación arriana pueden haberse remansado las dificultades más antiguas de la cristología judeocristiana [3] y las de teólogos

[1] Cf. GRILLMEIER (London ²1975), p.219-232.

[2] Cf. GRILLMEIER (London ²1975), p.245-248.

[3] Según *LORENZ* (Göttingen 1980), p.222-224, el material judeocristiano adopcionista asumido por Orígenes se hizo virulento en el arrianismo.

anteriores, apologistas del s. II y alejandrinos del s. III, marcados por las categorías especulativas del platonismo medio o del neoplatonismo. Por eso se denunció pronto la doctrina arriana como una tergiversación de la fe por haber claudicado ante la filosofía helenística. Esto no obsta a que Arrio y los suyos contasen con una densa carpeta de textos escriturísticos tanto del A. T. (Prov 8,22) como del N. T. (Mt 28,18; Jn 17,3; Heb 1,4; 3,1; Hech 2,36; Col 1,15) para apoyar sus afirmaciones. Los interpretaban literalmente, en línea con la tradición exegética antioquena; pero desde sus presupuestos filosóficos.

El comienzo de la controversia

Los acusadores de Arrio expresaban la necesidad de salvar la simple idea antigua de que «Dios mismo se ha hecho hombre por nuestra salvación». La plena divinidad substancial del Hijo era una exigencia de esa teología de la redención.

El obispo Alejandro convocó sínodos del clero alejandrino y del episcopado egipcio, en los que Arrio y sus seguidores fueron condenados por falsa doctrina. Alejandro le contrapone la doctrina origeniana de la generación eterna del Logos, segunda hypóstasis, igual al Padre. Los condenados contaban con apoyos dentro y fuera de la ciudad. Arrio se había formado en la tradición exegética antioquena como discípulo de un maestro tan prestigiado como el mártir Luciano († 312). Mantenía el espíritu de camaradería con condiscípulos que ya ocupaban sedes orientales importantes. Eusebio de Nicomedia se puso de su parte y le buscó apoyos de otros colegas. Tanto él como Eusebio de Cesarea consideraban diteísta la postura de Alejandro. El de Cesarea subrayaba la subordinación del Hijo respecto al Padre. Un sínodo en Bitinia y otro en Palestina dieron su aprobación a Arrio y amonestaron a Alejandro a retirar su condena. Arrio y los suyos siguieron en sus puestos pastorales. La iglesia alejandrina quedó desgarrada y, como también Alejandro envió una encíclica a otros obispos, la escisión se fue corriendo por toda la Iglesia oriental [4].

Nicea y el postconcilio

Tras un intento de conciliación, Constantino (que al principio veía sólo sutilezas de teólogos sin interés para la pastoral) optó por

[4] Cf. LIETZMANN (Berlin ²1953), p.93-100.

recurrir a lo que parecía haber dado buenos resultados en Africa con el cisma donatista: la convocatoria de un sínodo plenario de todos los obispos interesados en la cuestión.

El Sínodo de Nicea (325) es el primer concilio ecuménico. Lo inauguró con toda solemnidad el mismo Constantino, quien intervino en el debate principal y pidió la inclusión del *homousios* en la confesión de fe. El concilio hizo profesión solemne de la divinidad de Cristo y de su filiación divina eterna, precisando un credo bautismal local, como regla de fe contra el arrianismo, mediante las frases: «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial *(homousios)* con el Padre, por quien todo fue hecho». Su intención era excluir todo equívoco en el kerygma de la Iglesia y su credo, con una serie de afirmaciones que no dejan puerta abierta a los arrianos.

Arrio y los pocos que persistieron en apoyarle quedaron excomulgados y fueron desterrados por el emperador. Sin embargo, en una nueva sesión en Nicea el 327, fueron todos reintegrados, una vez que Arrio presentó al emperador una confesión de fe evasiva. El afán pacificador de la política imperial trajo consigo esta revisión del juicio de Nicea. El obispo de Alejandría pagaría las costas. En teoría, todos, incluso Arrio, admitían el Niceno; pero cada uno lo pensaba según su propia teología. El emperador se contentaba con esto [5].

La definición de Nicea no había modificado la teología subordinacionista de la mayoría de los obispos orientales. El uso de términos como *ousía* e *hypostasis* acarreaba equívocos conceptuales. Todavía Nicea los entendía como sinónimos. Para muchos el *homousios* era un caballo de Troya del monarquianismo. El extremista del partido niceno, Marcelo de Ancyra, dio pie a acusaciones de sabelianismo.

2. San Atanasio

Un episcopado controvertido

Nacido en Alejandría el 295, asistió al concilio de Nicea acompañando, como diácono y secretario, a su obispo Alejandro. Le sucedió en la sede tres años después (328).

Pese al mandato de Constantino, Atanasio se negó a readmitir a Arrio alegando la imposibilidad de reintegrar en la Iglesia católica a quien perseveraba en su herejía y debió darle prueba suficiente de ello, pues el emperador no insistió. Los adversarios de Atanasio cho-

[5] Cf. LIETZMANN (Berlin [2]1953), p.100-113.

carán siempre con una personalidad fuerte, que no andará con miramientos cada vez que tenga la impresión de que los ataques dirigidos contra su persona van de hecho contra la ortodoxia que sostiene; aunque sabrá ganarse buenos amigos entre algunas de las figuras más atractivas del s. IV. Parece que se excedió con procedimientos un tanto violentos en su afán por restablecer la unidad y disciplina eclesiástica frente al cisma integrista de los melecianos (una «Iglesia de los mártires» secuela de la última persecución) y por afirmar la fe proclamada en Nicea frente a quienes abierta o cautamente seguían propugnando la interpretación arriana. Ello dio pie a una campaña de calumnias que derivaron en acusaciones formales en un sínodo reunido en Tiro el 335, que decidió deponerle del episcopado. Lo mismo que después de Nicea, Constantino ratificó la decisión sinodal apoyándola con una orden de destierro a Tréveris de las Galias. Atanasio siguió enviando sus *Cartas Festales* (cartas pastorales a sus sufragáneos con motivo del anuncio de la fecha de la Pascua). Al morir Constantino el 337, obtuvo de Constantino II, soberano en Occidente, el permiso para reintegrarse en su sede. Sin embargo sus adversarios episcopales de Oriente, liderados por Eusebio de Nicomedia, con apoyo del prefecto de Alejandría, colocaron un obispo intruso en la ciudad (339). Atanasio se marchó a Roma. Un sínodo romano (340-341) lo rehabilitó; pero a la par a Marcelo de Ancyra. Por eso un sínodo en Antioquía (341) protesta y condena a Marcelo y a los que mantengan comunión con él. Ante esta ruptura de la Iglesia oriental con la occidental, los emperadores Constante y Constancio convocan un concilio en Sérdica. Los orientales, aunque vinieron muchos, rehusaron sentarse junto a Atanasio y se retiraron. Además añadieron a los ya anatematizados en Antioquía a Osio de Córdoba, Máximo de Treveris y Julio de Roma. Los obispos occidentales del sínodo de Sérdica procedieron a su vez a la inversa. Constancio apoyó a sus obispos orientales y Atanasio tuvo que andar errante cinco años entre las Galias y Asia Menor. Una aproximación política entre los dos hermanos emperadores facilitó la de Atanasio y Constancio, tras la muerte del obispo instruso de Alejandría [6]. Atanasio fue recibido triunfalmente en su sede (346).

Al quedar Constancio como único emperador el 353, reafirma su política de lograr la paz eclesiástica siguiendo una línea distinta de aquella en la que su padre había fracasado. Logra que los obispos occidentales condenen a Atanasio en el sínodo de Arles (354), sentencia confirmada por el sínodo de Milán (355), presidido por el emperador en persona. El mismo papa Liberio es coaccionado en

[6] Cf. SZYMUSIAK, SC 56 (Paris 1958), p.10-29.

Sirmium (357) hasta que firma la condena de Atanasio. Entre tanto, éste ha huido al desierto, refugiándose entre los monjes (356).

La subida al trono de Juliano el Apóstata dio a Atanasio una nueva oportunidad de retorno triunfante a su sede. Al levantar los destierros, Juliano buscaba dividir y enfrentar a la Iglesia; pero los depuestos solían ser los campeones de la ortodoxia y así su política resultó ventajosa para el afianzamiento de la fe nicena.

Atanasio había comprendido además que muchos de los semiarrianos de Oriente no lo eran por opción dogmática sino por falta de uniformidad en el uso de los términos (confusión de significado entre *ousía* e *hypostasis)*, por prevención contra interpretaciones extremistas (como la de Marcelo de Ancyra) o simplemente por conservadurismo (rechazo de la inclusión en la regla de fe de un término filosófico como *homousios*, ni bíblico ni litúrgico, un término ya descartado por el sínodo de Antioquía del 268 que condenó el monarquianismo de Pablo de Samosata). En realidad, los *homoiusianos*, la mayoría de los obispos orientales, sólo tenían prevención al *homousios* y preferían hablar de «semejantes hasta en la esencia» *(homoioi kat'ousían)*. En un sínodo reunido en Alejandría el 362 Atanasio logró conciliar a homoiusianos y nicenos con una fórmula que iba a convertirse en bandera de la ortodoxia: una *ousía* y tres *hypostáseis*. Este gran logro era contradictorio de lo buscado por Juliano, que ordenó el destierro del obispo alejandrino por enemigo de la paz y adversario de los dioses. Sin embargo, Atanasio pudo regresar tras la muerte de Juliano el 363.

El emperador oriental Valente reanudó la política eclesiástica semiarriana de Constancio; sin embargo tuvo que actuar con menor firmeza porque su poder no estaba tan consolidado. Por eso, si bien el 363 dio orden de destierro contra Atanasio (que se limitó a esconderse en las afueras de Alejandría), ante el descontento popular suscitado por esta medida, le permitió regresar el 366. Atanasio pudo permanecer en paz en su sede hasta su muerte el 373.

Polemista y pastor

Con un episcopado tan ajetreado, resulta asombrosa su producción literaria. A través de sus escritos defiende el cristianismo tradicional contra el peligro de helenización desmedida y lo hace con mentalidad de polemista, con alguna rigidez y exageraciones. Se advierte que no era un teólogo de gabinete sino un pastor con reclamos urgentes.

Antes del 337 compuso sus apologías, contra el paganismo *(Contra Gentes)* y en defensa de la doctrina de la encarnación del Hijo de

Dios *(De Incarnatione Verbi)*. En las dos partes de su obra apologética, Atanasio habla primero de la creación del hombre y de la intención perseguida por Dios. Después habla del pecado, para llegar en el *CG* a una llamada al reconocimiento de la existencia de Dios, y en el *DI* a la exposición de la obra salvadora de Cristo.

> Así, pues, también en otro tiempo los demonios y los hombres engañaban, atribuyéndose a sí mismos honor divino; pero cuando se manifestó el Logos de Dios en un cuerpo, dándonos a conocer a su Padre, se desvanece y cesa el engaño de los demonios. Los hombres se vuelven al verdadero Dios Logos del Padre, abandonan los ídolos y en adelante reconocen al verdadero Dios. Esto es una prueba de que Cristo es el Logos Dios y el Poder de Dios. Porque al cesar las cosas humanas y permanecer la palabra de Cristo, queda claro para todos que lo que cesa es transitorio y lo que permanece es Dios y el verdadero Hijo de Dios, el Logos Unigénito *(DI* 55,5-6).

El pensamiento del «Hijo de Dios-hecho-hombre» ocupará siempre un puesto preponderante en sus escritos. Lo que dominaba todo su pensamiento era no tanto el modo de la encarnación (dadas las insuficiencias de su cristología *Lógos-Sárx*, preludio del apolinarismo) como el hecho de la encarnación, considerada como el acto de la salvación de Dios hacia el hombre. Cristo es el autor de la salvación gracias a su divinidad, y su humanidad no ocupa sino un papel de instrumento [7].

Víctima de la política religiosa de Constancio, responde a las acusaciones políticas y canónicas que levantan contra él en la primera parte de su *Apologia ad Constantium Imperatorem*. En la segunda, describe las vejaciones sufridas por iniciativa de autoridades que pretendían remitirse al emperador. Escribe también una *Apologia de Fuga*, a propósito de quienes reprochan su fuga en la persecución. Le acusan de haber escapado a sus manos criminales quienes han asesinado o exiliado a grandes obispos por no ser partidarios del arrianismo. Protesta de la imposición de un usurpador en su sede de Alejandría entre toda clase de violencias. Recuerda a los personajes bíblicos que huyeron de perseguidores, la huida a Egipto y otros retiros de Jesús. Es obligatorio huir cuando se nos persigue y esperar la hora sin tentar al Señor.

Tienen también su parte de apologética personal las obras dogmáticas que compuso en el contexto histórico de la polémica arriana. En los seis años en el desierto suelen datarse las grandes obras de polémica doctrinal de Atanasio: La *Historia Arianorum ad Monachos* transparenta su apasionamiento en la denuncia de los errores y de los manejos desleales de sus adversarios, con ataques personales

[7] Cf. ROLDANUS (Leiden 1968), p.5, 24 y 359-360.

y apreciaciones sin matices. Sus *Orationes contra Arianos* son la protesta de un cristiano que ha sufrido por su fe en las tradiciones más sagradas. Abominando especulaciones filosóficas como las de los arrianos, sigue más bien el método del pastor cuidadoso de la fe de la gente sencilla con afirmaciones tajantes de la divinidad del Verbo. Sin embargo cuida de discurrir, para uso de los sabios, sobre la creación de la Sabiduría según Prov 8,22 [8]. Sobre la base del dogma tradicional de la creación divina, deja perfilarse en su discurso la afirmación de la unidad substancial del Padre y del Hijo en la distinción de su ser propio. Luego recoge su enseñanza sobre la eternidad del Hijo: «el engendrado propio de la esencia del Padre». Las nociones sobre Dios, de «teológicas» en sentido estricto, pasan a ser «económicas», por quedar fundadas ante todo sobre una consideración de las realidades vividas de la obra salvífica del Hijo [9]. Fundándose sobre la Escritura, está convencido de que lo esencial de la salvación consiste en ser adoptados como hijos de Dios y en participar en su naturaleza. A partir de la realidad de la redención, Atanasio da la prueba de la *homousía* por la obra de salvación [10]. Se da de lleno, tal como él mismo se entiende en su foro más íntimo de creyente, como un cristiano guiado por la revelación central de la encarnación divina [11].

Sus *Epistulae ad Serapionem* son también de un combatiente apasionado [12]. Más conciliador es su *De Synodis.* Su búsqueda de la solidaridad episcopal se expresa en la *Epistola ad episcopos encyclica.*

Atanasio inaugura un nuevo género literario, la hagiografía monástica, con su *Vita Antonii,* escrita entre el 356 y el 362, que significa tanto la decidida integración del movimiento monástico por parte de la eclesialidad católica como un manifiesto propagandístico de ese ideal, que tuvo pronta y amplísima difusión. La *VA* hacía válido en Egipto y fuera su reclamo de ser piadoso asceta y genuino obispo [13]. Su finalidad es dirigir el movimiento en las vías eclesiásticas.

[8] Cf. SZYMUSIAK, SC 56 (Paris 1958), p.29-39.

[9] Cf. KANNENGIESER (Paris 1983), p.261-283.

[10] Cf. ROLDANUS (Leiden 1968), p.126-130.

[11] KANNENGIESER (Paris 1983), p.288-295, opina que el *Contra Arianos* III es obra de un discípulo de Atanasio, que ha leído *C. A.* I-II en cuanto tratados dirigidos contra los arrianos; pero sin descubrir los dos niveles distintos de la polémica contra los cristianos excomulgados y de la exhortación pastoral para los fieles, verdaderos destinatarios del *C. A.* El *C. A.* III se mantiene en el horizonte más abstracto de un discurso antiarriano de tipo escolar (p.311).

[12] KANNENGIESER (Paris 1983), p.374-403, es partidario de una transferencia de la *Epistola ad Monachos,* junto con el *C. A.* original y las cartas a Serapión, al periodo entre la muerte de Arrio (336) y el retiro forzado en Roma en los años 340.

[13] Cf. BRENNAN, *VigChr* 1985, 209-227. Este estudio examina el retrato literario de Antonio en el contexto del s. IV usando el modelo sociológico de Weber sobre la figura carismática y el proceso de rutinización del carisma.

Está claro que le importaba la dirección pastoral de los ascetas, aun prescindiendo del hecho de que le interesaba este movimiento como un refuerzo de la ortodoxia. Atanasio es ante todo un *pastor ecclesiae* que sabe guardar a los perfectos cerca de la comunidad y la comunidad cerca de la aspiración a la perfección [14].

2. EL MONAQUISMO PRIMITIVO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones *[Apophthegmata]*: PG 65 y PL 73; SC 387. *Apotegmas de los Padres del Desierto* (Salamanca 1986); *Las sentencias de los Padres del desierto. Los Apotegmas de los Padres* (Burgos 1991); ELIZALDE, M., *Padres del Desierto. Los dichos de los Padres. Colecciôn alfabêtica de los Apotegmas.* I (Sevilla 1991); MORTARI, L., *Vida y dichos de los padres del desierto* (Bilbao 1994); NOMURA, Y., *Sabiduría de los Padres del Desierto. Dichos de los Padres del Desierto* (Madrid 1984); REGNAULT, L.-RETAMA, J. F. DE, *Las Sentencias de los Padres del Desierto. Los Apotegmas de los Padres (Recensiôn de Pelagio y de Juan)* (Bilbao ^{2}1989).

[Vita Antonii]: PG 26, 40; SC 400; CSCO 117-118, 148-149; MOHRMANN, CHR.-BARTELINK, G. J. M.-CITATI, P.-LILLA, S., *Vita di Antonio* (Verona 1974).

[Pachomiana]: FESTUGIÈRE, A.-J., *Les Moines d'Orient.* IV/2. *La Première Vie Grecque de Saint Pachôme* (Paris 1965); HALKIN, F., *Sancti Pachomii Vitae Graecae.* (Ed.) SHG 19 (Bruxelles 1932); LEFORT, L.-T., *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples.* Txt. copt. CSCO 159 (Louvain 1956); ID., *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs.* Tr. (Louvain 1943); VEILLEUX, A. (Intr. y tr.), *Pachomian Koinonia.* I. *The Life of Saint Pachomius and his disciples.* II. *Pachomian Chronicles and Rules.* III. *Instructions, Letters and other Writings of Saint Pachomius and his disciples.* CSC 45-47 (Kalamazoo, Michigan, 1980-81-82).

[Historia Monachorum in Aegypto]: FESTUGIÈRE, A.-J., *Historia Monachorum in Aegypto.* Ed. crit. gr. SHG 34 (Bruxelles 1961); ID., *Les Moines d'Orient.* IV/1. *Enquête sur les Moines d'Égypte (Historia Monachorum in Aegypto).* Tr. (Paris 1964).

[Historia Lausiaca]: BUTLER, C., *The Lausiac History of Palladius.* I-II. TSt VI/1-2 (Cambridge 1898-1904); MOHRMANN, C.-BARTELINK, G. J. M.-BARCHIESI, M., *Palladio. La Storia Lausiaca* (Verona 1974).

[Evagrius Ponticus]: CPG II 2430-2482; PG 40, 67, 79; PO 28; SC 170, 171, 340 y 356.

[14] Cf. ROLDANUS (Leiden 1968), p.277-280 y 331-344.

[Iohannes Cassianus]: CPL 512-514; PL 49 y 50; CSEL 13 y 17; SC 42, 52, 64 y 109; L. M. y P. M. SANSEGUNDO, *Juan Casiano. Instituciones.* Neblí 15 (Madrid 1957); *Colaciones* I-II. Neblí 19-20 (Madrid 1961); MATTHEI, M.-CONTRERAS, E., *Juan Casiano. Instituciones Cenobíticas.* I/II (Canelones, Uruguay, 1989-1991).

Estudios: BOUYER, L., *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Paris 1960); CHADWICK, O., *John Cassian* (Cambridge [2]1968); GOEHRING, J. E., *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism.* PTS 26 (Berlin/New York 1986); GUILLAUMONT, A., *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens.* PSorb 5 (Paris 1962); GUILLAUMONT, A. y C., «Evagrius Ponticus», *RACh* VI (1966), 1088-1107; GUY, J.-C., *Recherches sur la tradition grecque des «Apophthegmata Patrum».* SHG 36 (Bruxelles 1962); QUACQUARELLI, A., *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo.* QVChr 18 (Bari 1982); ROUSSEAU, PH., *Ascetics, Authority and the Church. In the Age of Jerome and Cassian* (Oxford 1978).

Comienzos del monaquismo

En Egipto queda atestiguada a comienzos del s. IV la práctica de la vida solitaria, separada *(anacoretismo)*, en las afueras de los poblados. El movimiento de retiro en el desierto *(eremitismo)* recibió un gran impulso del ejemplo de Antonio. Pronto se dio el paso a la agrupación de comunidades de anacoretas junto a los oasis del desierto. En el siglo IV florecen colonias monásticas en tres centros del Bajo Egipto: Nitria, Sketis y Kellia, los primeros prestigiados por Amún y Macario y el tercero conocido por la aglomeración de anacoretas. En el Alto Egipto es Pacomio quien toma la iniciativa de organizar el movimiento eremítico en comunidades férreamente organizadas bajo unas reglas de vida común *(cenobitismo)*.

1. Documentos del monaquismo

Apophthegmata

Son relatos breves en que toda la anécdota se centra en la escenificación de un dicho del protagonista. Las colecciones de dichos de los Padres del Desierto nos han llegado por una riquísima y enmarañada traducción manuscrita en griego, latín *(Verba Seniorum)* y múltiples versiones orientales. Podemos distinguir básicamente una colección alfabética (Antonio, Arsenio, etc.) y otra temática (virtudes y vicios) [1].

[1] Cf. GUY (Bruxelles 1962), p.231-233.

Un dicho sobre Arsenio ilustra el tema monástico de prolongada tradición de la *fuga mundi:*

> El padre Arsenio, cuando aún estaba en palacio, rogaba a Dios diciendo: «Señor, enséñame el camino de la salvación». Y oyó una voz que decía: «Arsenio, huye de los hombres y te salvarás» *(AP:* PG 65, 87BC).

Era el silencio del monje lo que contribuía a que se valorasen más sus breves y densas sentencias. El ejemplo y la enseñanza del hombre espiritual son apreciados como la interpretación vital hasta las últimas consecuencias de la doctrina evangélica:

> Preguntado el padre Ammonas sobre cuál era «el camino estrecho y áspero» respondió que era el forzar los propios pensamientos y cortar los propios deseos por causa de Dios. Que equivale a lo de: «Hemos dejado todo y te hemos seguido» (PG 65, 123A).

Vita Antonii

Su protagonista es Antonio, estimado como el padre del eremitismo, aunque la misma biografía atestigua que no fue el iniciador. Narra una historia del santo que se desarrolla en fases sucesivas hasta una soledad más completa. Esta evolución parece corresponder a la realidad histórica; pero, al mismo tiempo, no cabe duda de que refleja una doctrina del progreso espiritual.

> Haciéndose fuerza así, Antonio se marchó a las tumbas que había lejos del pueblo. Hecho esto, encargó a un conocido suyo que le llevase pan para muchos días. El mismo entró para quedarse en una de las tumbas (8,1).
>
> Al día siguiente, salió más dispuesto aún al servicio de Dios. Se dirigió al anciano de antes, para rogarle que fuese a vivir con él en el desierto. El se excusó por la edad y también porque aún no se había iniciado esa costumbre. Sin más, Antonio, con una gran decisión y fervor religioso, se marchó al monte (11,1-2).

Como es corriente en la antigua historiografía, el autor, en este caso san Atanasio, desarrolla en discursos su propia interpretación y su confrontación con cuestiones de actualidad. Pone en boca de Antonio un discurso doctrinal (16-43), que podría corresponder a un auténtico programa de espiritualidad antoniana. La lucha contra el demonio es un elemento esencial de la vida del desierto. Las tentaciones de san Antonio, que han inspirado a artistas de todos los tiem-

pos, constituyen un testimonio de la obsesión por los demonios tan característica del antiguo monaquismo [2]:

> Así armado, avanzó contra el joven. Por la noche lo turbaba y durante el día lo molestaba tanto que los que lo veían se daban cuenta de la lucha entre ambos. Aquél le sugería pensamientos sórdidos. Este los rechazaba con plegarias. Aquél le provocaba el deseo de lo impuro; pero éste, como si sintiese vergüenza, construía un muro alrededor de su cuerpo con la fe y los ayunos. El desgraciado diablo aguantaba hasta el transformarse por la noche en una mujer, imitándola en todo, con tal de seducir a Antonio. Pero él, pensando en Cristo y teniendo presente, gracias al mismo, la nobleza y el carácter intelectual del alma, apagaba esos carbones de pasión y seducción (5,3-5).

Pachomiana

Hay un *Corpus Pachomianum,* que incluye varias recensiones de la *Vida* en griego, copto, latín y árabe, y que abarca también la *Regula,* la *Epistula Ammonis* y *Ascetica.* Todas estas fuentes parecen ser compilaciones, que reflejan tradición más primitiva, escrita u oral [3].

La *Vita prima graeca* (G^1), como compilación, no es ni superior ni inferior a otras compilaciones análogas que ofrece el copto. Tiene el valor de testigo independiente al lado de esas vidas coptas más tardías [4].

Historia Monachorum in Aegypto

El autor escribe tras la invitación insistente de una comunidad monástica del Monte de los Olivos para que les describa el modo de vida de los monjes egipcios, tal como los ha visto (Prol., 2). La obra consta de 26 capítulos, centrados en 25 padres, entre un prólogo y un epílogo.

Historia Lausiaca

Esta obra *(HL)* nos ha llegado en tres recensiones. Butler (1898-1904) probó que la recensión breve (G) queda más próxima al texto primitivo que la larga (B). La recensión B es producto de la fusión

[2] Cf. MOHRMANN (Verona 1974), p.LXXXI.
[3] Cf. GOEHRING (Berlin-New York 1986), p.23.
[4] Cf. FESTUGIÈRE, IV/2 (Paris 1965), p.71.

con la *Historia Monachorum (HM)*, compuesta hacia el 400. Puede calcularse que B es unos 50 años posterior a la redacción de *HL*. Hay también una recensión mixta de las dos anteriores.

El autor, Paladio, da elementos autobiográficos en *HL* y en su *Dialogus de vita s. Iohannis Chrysostomi*. Nacido en Galacia (363-64), monje h.386, estuvo en Palestina, Alejandría y las soledades de Nitria y Kellia en Egipto. Hacia el 400 era obispo en Bitinia. El 403 fue cuestionado por su origenismo (o más bien por su apoyo al Crisóstomo). El 404 fue a Roma a abogar por Crisóstomo ante el papa Inocencio I. Vuelto a Constantinopla fue exiliado a Tebaida (406). Fue rehabilitado el 413. Ya no vivía el 431 [5].

Escribió la *HL* en 419-420, desde recuerdos personales y tradiciones orales, con muchos elementos legendarios. La *HL* es una colección de esbozos de diversa longitud, cada uno sobre un asceta o grupos de ascetas.

> Se cuenta que este Pambo al morir, justo cuando estaba para expirar, había dicho a los que estaban a su lado, Orígenes (el presbítero administrador) y Amonio, varones ilustres, y a los demás hermanos, lo siguiente: «Desde que vine a este lugar del desierto, me construí la celda y la habité, no recuerdo haber comido un pan de regalo; sólo el ganado con mis manos. No he tenido que arrepentirme de ninguna de las palabras que he dicho hasta este mismo momento. Aun así retorno a Dios como uno que todavía no ha comenzado a practicar la piedad» (10,6).

En esta anécdota podemos destacar la valoración del trabajo como forma de ascetismo [6], la ponderación de las palabras y la humildad de quien se siente todavía en los comienzos de la perfección espiritual. El trabajo manual podía ser muy diverso. Hubo quienes se dedicaron a trenzar cestos y quienes se especializaron como amanuenses en tareas de copista. Las formas de ascesis pueden ser tan varias como para abarcar el reconocimiento de muy diversos carismas.

Literariamente, podemos situar la *HL* a mitad de camino entre la *VA* y los *Apoph*, con un estilo oral muy vivo. Sus cuadros no son siempre idílicos. Uno de ellos (36,6-7) refleja demasiado la antipatía vigente entre los amigos de san Juan Crisóstomo y el círculo de san Jerónimo.

[5] Cf. MOHRMANN, en: *Palladio* (Verona 1974), p.X-XIV.

[6] En el monaquismo el trabajo tiende a consolidar la oración como el máximo de concentración espiritual en la unión con Dios. El trabajo de los monjes no sólo debía servir a su propio sustento, sino también a obras de caridad. El trabajo, al evitar el ocio, es de gran remedio para la acedia. Cf. QUACQUARELLI (Bari 1982), p.12-21.

2. Evagrio Póntico

Había nacido en el Ponto h.345. Como clérigo estuvo muy relacionado con los llamados Padres Capadocios y llegó a ser archidiácono de Constantinopla. Marchó a Jerusalén, donde se decidió, tras muchas vacilaciones, por la vida monástica. Acabó instalándose como monje en Egipto (383). Murió antes del 399, puesto que no tenemos noticia de que le afectase la campaña antiorigenista. Las fuentes clásicas del monaquismo lo cuentan entre sus Padres más venerables *(HL* 38; *HM* 86; *Apoph).* A partir de la campaña antiorigenista desatada el 399, no tardan en aflorar las prevenciones por su pertenencia destacada al sector de monjes origenistas [7]. Sería precisamente un origenismo de tipo evagriano el condenado por el Concilio de Constantinopla del 553. Esto acarreó no sólo el deterioro de su memoria sino la destrucción de buena parte de su obra. Lo preservado en versión siríaca ha permitido descubrir que poseemos parte de su obra griega bajo otra atribución [8].

Sus obras son generalmente breves, pero muy densas. Le gusta la colección de sentencias lapidarias. Algunas corresponden claramente a un adoctrinamiento ascético, adecuado a cualquier discípulo en los caminos de la vida espiritual. Denuncia los diversos tipos de malos pensamientos que tientan al pecado en *De diversis malignis cogitationibus.* Sistematiza la tradición ascética de salir al paso a estas tentaciones con jaculatorias compuestas por frases bien seleccionadas de la Escritura en el *Antirrhetikós.* Es el precursor de los catálogos de los pecados capitales en su atribución, típicamente origenista, de los vicios a demonios especializados *(De octo spiritibus malitiae).* El *Praktikós* es una obra en que trata del paso al ideal ascético (y ya antes estoico) de la «impasibilidad» *(Apatheia).* Su *De oratione* nos transmite las lecciones de un contemplativo. Donde despliega su gran talento teológico especulativo es en su *Kephalaia gnostica,* un conjunto de enseñanzas metafísicas y teológicas reservadas a los monjes «gnósticos» (en el sentido contemplativo y unitivo del término). Es aquí donde sistematiza con rigor y coherencia las hipótesis más audaces de Orígenes en torno a la preexistencia de las almas y la *apokatastasis.*

En su sistema, cosmología, antropología, ascética y mística forman un todo coherente perfectamente ligado. Toma de Orígenes, transformándola algo, su visión de un universo primitivo enteramente espiritual, donde la materia es una consecuencia de una desatención a Dios, sin que esto signifique que sea en sí mala o que Dios no

[7] Cf. GUILLAUMONT, *RACh* VI (1966), col. 1090-1091.
[8] Cf. GUILLAUMONT (Paris 1962), p.156-170.

sea el creador. En su ética, la «práctica» (dominio de las virtudes) conduce a la *apatheia* (liberación de las pasiones). De hecho no es sino el dominio sobre las pasiones que se oponían en nosotros a la caridad. Entonces es cuando puede florecer el conocimiento contemplativo (la *gnosis* o *theoría)*. Es primero la contemplación de los seres creados, visibles o invisibles, no conociéndolos ya por las pasiones sino por sus razones *(lógoi)*: un conocimiento conforme a la razón divina, al Logos creador. Al no existir esas «razones» sino en el Logos divino, no pueden ser captadas sino en las palabras en que él mismo se ha expresado. Por eso este conocimiento no se adquiere sino por meditación de las Escrituras a la luz del Logos encarnado. Así se hace posible el paso de la contemplación, bajo la luz divina, de las realidades creadas *(physikê theoría)* a la *theologia,* que es siempre el conocimiento por excelencia, la «*gnosis* de la Trinidad». Esta se obtiene en la oración pura, la oración por excelencia. El alcanzar esta contemplación sin formas es una gracia; pero que no excluye el esfuerzo consciente de nuestra parte. Hay quienes atribuyen a Evagrio, más que al Pseudo-Dionisio, la primera invasión de la espiritualidad cristiana por la llamada «tendencia abstracta»: el intento por reencontrar a Dios en el olvido total de las realidades creadas, incluida la misma humanidad de Cristo [9].

3. Juan Casiano

Fue monje en Belén, y, tras visitar a los monjes egipcios, optó por quedarse en Egipto, pese a haberse comprometido a regresar a Belén. Hizo un viaje a Constantinopla, probablemente conectado con la crisis origenista del 399. En el 405, Casiano era uno de los que se refugiaron en Italia, tras el destierro de Crisóstomo. Casiano pasó a Provenza, donde se instaló en comunidad monástica cerca de Marsella [10].

Casiano escribió tres libros entre 425 y 430. La descripción de la vida monástica en sus *Institutiones coenobiticae* se señala por su serenidad y sobriedad. Casiano participaba de la creencia de los primitivos monjes de que su vida era la misma de la comunidad apostólica de Jerusalén. Con la tradición egipcia exalta al anacoreta sobre el cenobita; pero en la práctica descorazona al monje de hacerse eremita. Sus conferencias a los monjes *(Collationes)* son una presentación de los ideales morales y ascéticos practicados en Egipto [11].

[9] Cf. BOUYER (Paris 1960), p.456-470.
[10] Cf. CHADWICK (Cambridge ^{2}1968), p.12-17 y 30-36.
[11] Cf. CHADWICK (Cambridge ^{2}1968), p.18-22 y 50-54.

Apelando a la tradición monástica egipcia buscaba interpretarla para crear un cuerpo de instituciones adaptables a la Galia. Su afirmación de la vida cenobítica se vincula en alguna medida con la debilidad espiritual que creía ver a su alrededor [12].

Publicó el *De Incarnatione.* El Papa le había pedido un informe pericial sobre la doctrina del patriarca constantinopolitano Nestorio, denunciada como herética por el patriarca alejandrino san Cirilo.

El monje creía que, al menos para él, la búsqueda de Dios no era compatible con la vida en la sociedad de este mundo. La renuncia era el comienzo, no el fin, de un largo viaje. Puesto que el viaje del alma es concebido como un progresivo despojarse de las pasiones, en lucha contra los demonios, el pecado es más prominente en su teoría que la virtud. La mente, en el curso de su crecimiento, ha de llenarse y condicionarse por meditaciones de la Escritura. La mente puede llegar así a concentrar sus pensamientos en Dios. El medio de la contemplación es la oración incesante. Se llega al estado de «oración pura» cuando la oración se concentra tanto en Dios solo que la mente ha llegado de la diversidad a la unidad y mantiene una oración, un pensamiento. Esta oración pura es alimentada por la Escritura. La jaculatoria representa el estadio más alto, en que la mente está en continua oración. Casiano, y por lo tanto la tradición del desierto, creyeron que el alma debe alcanzar a Dios por la meditación de la revelación del Señor encarnado.

Casiano entiende este ascenso espiritual como una cooperación entre Dios y la voluntad humana. Criticó con delicadeza (Conferencia XIII) lo que, por eso mismo, le parecía exageración de la doctrina agustiniana de la gracia. Aunque está mucho más cerca de san Agustín que de Pelagio, el triunfo del agustinismo acarreó que se le considerase como exponente típico del llamado «semipelagianismo» [13].

[12] Cf. ROUSSEAU (Oxford 1978), p.183-188.

[13] Cf CHADWICK (Cambridge [2]1968), p.83-136.

CAPÍTULO IX
LOS PADRES CAPADOCIOS

Los Padres Capadocios, san Basilio de Cesarea, su amigo san Gregorio Nacianceno y san Gregorio de Nissa, hermano menor de Basilio, son los representantes más brillantes de la teología neoalejandrina.

1. SAN BASILIO EL GRANDE

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG II 2835-3005; PG 29-32; SC 17 bis, 26bis, 160, 299, 305, 357; GIET, ST., *Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaéméron.* SC 26 (Paris 1949); PRUCHE, B., *Sur le Saint-Esprit.* SC 17bis (Paris [2]1968); SESBOÜÉ, B., *Contre Eunome, suivi de Eunome. Apologie.* SC 299 (Paris 1982). CP II; CONTRERAS, E., «Basilio de Cesarea. El seguimiento de Cristo. Epístolas 2,173,22 y 223», *CuadMon* 23 (1988), 74-109; CASCIARO, J. M., *San Basilio el Grande. Cómo leer la literatura pagana.* Neblí, 28 (Madrid 1964); CONTRERAS, E.-BIANCHI DI CARCANO, B.-SUÁREZ, E., *Regla de San Basilio traducida al latín por Rufino.* Nepsis 4 (Luján (B) 1993).

Estudios: BARDY, G., «Basile (Saint)», *DSp* I (1937), 1273-1283; FEDWICK, P. J., *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea.* STPIMS 45 (Toronto 1979); GAIN, B., *L'Église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379).* OrChrA 225 (Roma 1985); GRIBOMONT, J., «Notes biographiques sur s. Basile le Grand», en FEDWICK, P. J. (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundreth Aniversary Symposium* (Toronto 1981), 21-48; HUMBERTCLAUDE, P., *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Paris 1932); KUSTAS, G. L., «Saint Basil and the Rhetorical Tradition», en FEDWICK (ed.), 221-279; PELIKAN, J., «The "Spiritual Sense" of Scripture. The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit», en FEDWICK (ed.), 337-360.

Basilio el Grande [1] nació en Cesarea de Capadocia el 329 o el 330, en el seno de una familia cristiana acomodada en la que se apreciaba mucho la vida ascética.

[1] Ya se le daba el apelativo en vida, por el uso sarcástico que hacía de ello un monje que objetaba a su doctrina sobre el Espíritu Santo. Según informa Gregorio Nacianceno en carta *(Ep.* 58,7) a Basilio. Cf. KUSTAS, en FEDWICK (Toronto 1981), p.221-222.

Era hijo de un afamado rétor y completó su formación en Cesarea de Capadocia, Constantinopla y Atenas, donde ligó amistad para toda la vida con su compaisano Gregorio Nacianceno.

Instalación monástica

Vuelto a su país hacia el 356, entró en contacto con Eustacio de Sebaste, teórico y práctico de un ascetismo austero, y, acompañándole, emprendió su largo viaje para conocer a los monjes de Siria, Mesopotamia, Palestina y Egipto. Al volver, tras recibir el bautismo (358), se estableció en su propia «soledad», en el Ponto. Pronto se le juntan discípulos y también su amigo de Atenas, Gregorio Nacianceno. En colaboración con éste compuso la *Philocalia* (antología de las obras de Orígenes). Desde el 364 emprendió la redacción de las dos Reglas, que le han ganado el título de legislador del monaquismo griego. Las *Regulae fusius tractatae* fueron compuestas para su publicación en fases sucesivas. Las *Regulae brevius tractatae* son respuestas a casos de conciencia y explicaciones de pasajes difíciles para uso de los monjes. En poco tiempo fundó una serie de monasterios.

Las reglas de Basilio tienen un carácter muy pronunciado de moderación y prudencia. Basilio insiste sobre las ventajas de la vida conventual *(Reg. fus.* 6,1; 7,1). La dirección espiritual ocupa un puesto capital. Entre las virtudes que debe practicar un monje, comenzando por los superiores, una de las primeras es la humildad (43,2). Los monjes deben obedecer en todo sin discusión (28,2). A lo más les queda permitido dirigir respetuosamente observaciones discretas (47-48). Su obediencia no tiene otros límites que la ley de Dios *(Reg. brev.* 114). Las otras virtudes del monje (pobreza, mortificación, renunciamiento) se imponen por sí mismas a quien quiera una vida perfecta. Pero hay que notar que estas virtudes no quedarían salvaguardadas sin la práctica del trabajo *(Reg. fus.* 37-41). Junto al trabajo manual tiene lugar el trabajo intelectual. Basilio recomienda mucho el estudio de la Escritura. Con el trabajo, y aún más, la oración es el gran deber del monje. Los monjes interrumpen su trabajo para acudir al rezo de las horas canónicas en los tiempos designados en un mismo local [2].

[2] Cf. BARDY, *DSp* I (1937), 1279-1281.

Estadista eclesiástico

Ordenado sacerdote el 364, el 370 Basilio llegó a ser obispo de Cesarea y metropolita de Capadocia. Como obispo guardó siempre nostalgia de la soledad y no cesó de practicar el ascetismo. Se ganó pronto el amor de su pueblo con obras de asistencia social. Fundó en las afueras de Cesarea un gran hospital confiado a monjes. Junto a otros edificios eclesiásticos y asistenciales acabó constituyendo una nueva ciudad, que atrajo a sí la población de la antigua Cesarea.

Por la brecha entre la precaria situación contemporánea y el espíritu original del cristianismo, Basilio decidió ser un asceta y reformador. Su confraternidad ascética trataba de recrear la vida de la primitiva comunidad cristiana. Su concepto del amor cristiano incluía la asistencia tanto material como espiritual al necesitado, apertura de mente en cuestiones doctrinales y relaciones amistosas, aunque sin claudicaciones, con los de fuera [3].

Las dos principales empresas de Basilio fueron el restablecimiento de unidad, paz y orden en la iglesia de Cesarea y la iniciativa por restaurar unidad, paz y comunión entre las iglesias cristianas.

Campeón de la ortodoxia

En su lucha contra el arrianismo, apoyado por el emperador Valente, desarrolló incesante actividad con sabiduría y prudencia. Sobre el trasfondo histórico de la anarquía doctrinal y moral y la falta de unidad y cooperación entre las iglesias cristianas en general, tomó medidas concretas para remediar la situación al promover la creación de un frente ortodoxo unido por encima de las barreras geográficas. Sus cuatro negociaciones con el Occidente cristiano (371-377) fracasaron por la falta de acuerdo en la solución del llamado cisma meleciano de Antioquía (desde el 362), porque por ambos lados faltaron mediadores competentes. Sólo tras la muerte de Basilio (379) quedaron coronados por el éxito la mayoría de sus esfuerzos «ecuménicos». El 381 quedó resuelta la disputa antioquena y el concilio de Constantinopla condenó la herejía de los pneumatómacos [4].

[3] Cf. FEDWICK (Toronto 1979), p.129-132.
[4] Cf. FEDWICK (Toronto 1979), p.101-128.

Obra literaria

Basilio es «un romano entre los griegos», en cuanto que le guían, más que intereses especulativos, la práctica pastoral y la aplicación moral de las verdades de fe.

No es sólo un administrador y organizador eclesiástico. Es también un gran teólogo. Compuso tratados dogmáticos, ascéticos, pedagógicos y litúrgicos, además de un gran número de sermones y más de 300 cartas, que permiten seguirle en su actividad desbordante. Falta todavía una edición crítica de sus obras completas.

Su enseñanza se centra en la defensa de la fe nicena contra los diferentes partidos arrianos. Ligado por amistad con san Atanasio, avanzó más que éste en la clarificación de la terminología trinitaria y cristológica.

El «Contra Eunomio»

Entre sus obras dogmáticas destacan los tres libros *Contra Eunomium* (líder de los «anomoianos») y su tratado sobre *El Espíritu Santo,* en que defiende la *homotimía* del Espíritu Santo.

En la discusión con Eunomio se trata nada menos que de la divinidad del Hijo, cuestión planteada ya con un lenguaje conceptual coherente, que permite dar cuenta a la vez de la unidad divina y de la distinción trinitaria. Se trata también de la divinidad del Espíritu Santo y, en su surco, de toda la pneumatología cristiana.

Eunomio había sido discípulo de Aecio, líder de los «anomoianos» de la segunda generación arriana. En su *Apología* disimula un pensamiento anomoiano bajo un lenguaje homoiano. Evita hablar de la desemejanza del Padre con el Hijo. Si niega la semejanza según la substancia, refiere la semejanza a la actividad. Era un «tecnólogo» del discurso dialéctico y el argumento retorcido; pero también un «místico» en su ardor por defender la trascendencia de Dios al afirmar la inaccesibilidad de su substancia. Eunomio es de hecho el portavoz de toda una tradición filosófica griega sobre la absoluta trascendencia de Dios. Un Dios único que no puede ser sino ingénito.

También Basilio es un heredero de la razón helénica; pero es también y ante todo un creyente que sabe que la plena divinidad del Hijo es el punto central del cristianismo. Aceptando el conflicto entre la razón y la fe, llega a elaborar conceptualmente la distinción entre los atributos de la substancia divina y las propiedades de las personas.

> Por mi parte, esta apelación de Ingénito, aunque parezca concordar con nuestras nociones, dado que no se encuentra en la Escritura y que es el primer cimiento de su blasfemia, diría que merece ser silenciada. El término Padre tiene la misma fuerza que el de Ingénito y además introduce la noción de Hijo que queda implicada por la relación. Pues el que es verdaderamente Padre, y solo en serlo, no viene de otro. No venir de nadie es lo que es ser ingénito. No hay que llamarle Ingénito con preferencia a Padre, a menos que pretendamos ser más sabios que las enseñanzas del Salvador que dijo: «Id y bautizad en el nombre del Padre» y no «del Ingénito» [*C. E.* I 5,63-75].

Redacta el *Contra Eunomium* en la primera época de su actividad teológica. Afirma ante todo su sentido de la fe, tal como la ha recibido de la tradición de la Iglesia y tal como la ve atestiguada por la Escritura. Es indudable la autenticidad del *C. E.* I-II. Es probable que el *C. E.* III haya sido redactado algo más tarde. En cambio los libros IV-V son considerados generalmente como pseudobasilianos.

En el campo propiamente teológico queda clara la influencia de Orígenes, usado con mucha prudencia. Recoge la tesis origeniana de la incomprensibilidad de Dios como respuesta a la pretensión eunomiana de saber todo de Dios. También le toma la visión del Verbo como verdadero revelador de Dios para los hombres. En cambio excluye todo subordinacionismo. Entre Dios y la creatura no hay ninguna hypóstasis intermediaria.

> Se dice, en efecto, que hay dos realidades, la divina y la creatural, la de la soberanía y la del servicio, la del poder santificante y la del santificado, la que tiene la virtud por naturaleza y la que la consigue por libre elección. ¿De qué lado colocaremos al Espíritu? ¿Entre los santificados? Pero él mismo es santificación. ¿Acaso entre los que adquieren la virtud por sus buenas acciones? Pero es bueno por naturaleza. ¿Acaso entre los encargados de oficios? Son otros los espíritus encargados de oficios enviados para ministerio. No es lícito llamar nuestro compañero de servicio al que es directivo por naturaleza, ni sumar en la creación al que es contado en la divina y bienaventurada Trinidad [*C. E.* III 2,18-29].

El Espíritu tiene por naturaleza la santidad y la santificación de las creaturas se produce por su participación en el Espíritu [5].

[5] Cf. SESBOÜÉ, SC 299 (Paris 1982), p.15-95.

El tratado sobre el Espíritu Santo

En su oración litúrgica Basilio tenía por costumbre dar gloria a Dios Padre de dos modos: tanto mediante la doxología tradicional «por *(diá)* el Hijo en *(en)* el Espíritu Santo» como con una nueva formulación que había suscitado críticas de algunos asistentes: «junto con *(metá)* el Hijo, con *(sún)* el Espíritu Santo». Su *Carta a Anfiloco sobre el Espíritu Santo* quiere justificar la expresión «con el Espíritu Santo». Por un lado se le reprochaba su timidez ante la afirmación clara de la divinidad del Espíritu Santo [6]. Por otro, los semiarrianos, no se quiere que se glorifique al Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo. Estaba fraguando por entonces, en la sección más radical del antiguo partido de los «homoianos» la herejía de los «adversarios del Espíritu» *(pneumatómacos)*, que declaraban al Espíritu creatura del Hijo. Esta deducción no había sido explotada hasta 359-60. Atanasio le había salido al paso en sus Cartas a Serapión y el Sínodo de Alejandría del 362 había anatematizado a los que dicen que el Espíritu Santo es una creatura. En Asia Menor los homoianos capitaneados por Eustacio de Sebaste llegaron a negar francamente la divinidad del Espíritu Santo en 373. Basilio, que quería evitar las disputas agotadoras que perduraban todavía sobre el «consubstancial» niceno a propósito del Hijo, trataba de valorar la equivalencia entre igualdad de honor *(homotimía)* e identidad de naturaleza, tanto para el Hijo con el Padre como para el Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. El símbolo niceno-constantinopolitano del 381 consagrará esta equivalencia. La obra de Basilio muestra que el Espíritu Santo no es una creatura, ni aun superior a los hombres como los ángeles. No es inferior en nada al Padre y al Hijo. Es digno de la misma adoración y la misma alabanza. Participa en el mismo honor *(homótimon)*. Concluye en sí mismo la Trinidad, Dios único. Estas afirmaciones se apoyan en argumentos tomados de la Escritura y en lo que Basilio llama ya la tradición de los Padres. Apela a los usos litúrgicos y a las doxologías trinitarias de la tradición eclesiástica. Su silencio sobre la consubstancialidad era una condescendencia pastoral para volver a ganar a los que sin ser propiamente pneumatómacos no podían admitir todavía el llamar al Espíritu Santo Dios y consubstancial. Por eso ve en el «homótimos» un equivalente válido del «homousios» [7].

[6] Basilio, en respuesta a la carta *(Ep.* 58) de Gregorio Nacianceno *(Ep.* 77), rechaza como calumnia que se le acuse de rebajar al Espíritu Santo; pero no da una aclaración refutadora. Aún en el *De Spiritu Sancto* esquiva el llamarlo Dios y lo más que se acerca es cuando se refiere al Espíritu como «divino por naturaleza». Cf. PELIKAN, en FEDWICK (Toronto 1981), p.338.

[7] Cf. PRUCHE, SC 17bis (Paris ²1968), p.41-110.

Obras ascéticas

Entre sus obras ascéticas, *Moralia* (colección de 80 reglas morales). Como Basilio no ve en el monje sino un cristiano en el sentido más estricto, no piensa en otra línea de conducta que la propuesta por Dios a los cristianos, el Evangelio. La obra es una exposición a la vez resumida y ordenada del código evangélico para uso de las almas ansiosas de perfección. Va dirigida a los monjes, y más directamente a los que forman el consejo del superior. Según Basilio, la única obligación peculiar de los monjes es la virginidad. Todo lo demás les es común con los demás cristianos. Sí traza una distinción entre los deberes comunes a todos (1-68) y las obligaciones especiales de cada profesión (70-79) [8].

De sus homilías destacaremos las nueve largas homilías sobre el *Hexaemeron* (los seis días de la creación). El designio del orador era emprender una investigación sobre la constitución del mundo y proponer una contemplación del universo que tuviese su principio no en las enseñanzas profanas sino en la sabiduría de Dios. Para sondear el misterio del mundo no confía sino en la revelación divina. Las doctrinas filosóficas son sistemas de verosimilitudes que pueden ayudarnos a dar nuestra adhesión a las enseñanzas divinas; pero no pueden pretender ser la expresión de la verdad que nos escapa. La Escritura sola es verdadera. Las insuficiencias de la ciencia contemporánea y las de la formación científica del mismo Basilio han mantenido su exégesis en una prudencia timorata respecto a la Escritura y una independencia excesiva respecto a las certidumbres o investigaciones humanas [9].

Copistas y editores han juntado a las homilías un breve tratado sobre la literatura profana y el servicio que puede hacer para la formación ascética: el *Ad Adolescentes* (Amonestación a los jóvenes sobre el uso de la literatura pagana). Tuvo un éxito excepcional en el Renacimiento, que valoraba este opúsculo como un elogio cristiano de la cultura clásica; pero el objetivo de esta obra era otro. Con todos los recursos de una vasta erudición, trataba de discernir una preparación evangélica, y más específicamente ascética, en la pedagogía humanista de los griegos [10].

Además es un maestro del arte epistolar. En su numerosa correspondencia hay cartas de amistad, de recomendación, de consuelo, canónicas, ascético-morales, dogmáticas, litúrgicas e históricas. Las cartas de Basilio ilustran de modo particular las relaciones de las

[8] Cf. HUMBERTCLAUDE (Paris 1932), p.34-38.
[9] Cf. GIET, SC 26 (Paris 1949), p.5-47.
[10] Cf. GRIBOMONT, en FEDWICK (Toronto 1981), p.41.

iglesias locales entre sí en el panorama del s. IV. Estas relaciones eran la expresión de la colegialidad episcopal. Atestiguan una corresponsabilidad pastoral de las iglesias, arraigada en una comunión litúrgica. Las cartas del metropolita de Cesarea ilustran el ejercicio de una «eclesiología de comunión». La afirmación y defensa de la unidad eclesial es la preocupación principal de Basilio [11].

2. SAN GREGORIO NACIANCENO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG II 3010-3125; PG 35-38; SC 119, 247, 270, 284, 318, 358; BERNARDI, J., *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3.* SC 247 (Paris 1978); *Discours 4-5 Contre Julien.* SC 309 (Paris 1983); *Discours 42-43.* SC 384 (Paris 1992); GALLAY, P., *Gregor von Nazianz. Briefe.* GCS 53 (Berlin 1969); *Grégoire de Nazianze. Lettres* I-II (Paris 1964-1967); *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours Théologiques).* SC 250 (Paris 1978); *Lettres théologiques.* SC 208 (Paris 1974); JUNGCK, C., *Gregor von Nazianz De vita sua* (Heidelberg 1974); KNECHT, A., *Gregor von Nazianz Gegen die Putzsucht der Frauen* (Heidelberg 1974); WERHAHN, H. M., *Gregorii Nazianzeni Synkrisis Biôn* (Wiesbaden 1953); MORESCHINI, C.-GARZÓN, I., *Gregorio Nacianceno. Homilías sobre la Natividad.* BPa 2 (Madrid 1986); TRISOGLIO, F.-GARZÓN, I., *Gregorio Nacianceno. La pasión de Cristo.* BPa 4 (Madrid 1988).

Estudios: BELLINI, E., *La Chiesa nel mistero della salvezza in san Gregorio Nazianzeno* (Milano 1970); FLEURY, E., *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps* (Paris 1930); ROUSSE, J., «Grégoire de Nazianze», *DSp* 6 (1967), 932-971; RUETHER, R. R., *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher* (Oxford 1969).

De carácter muy distinto del de su amigo íntimo san Basilio, Gregorio es un humanista que prefiere la contemplación tranquila y, de por sí, se habría dedicado a la combinación de la piedad ascética y la cultura literaria. Su naturaleza débil y excesivamente sensible dará a su vida la impronta de una falta de decisión, causada por la tensión entre su anhelo de soledad y su sentido del deber.

De Nacianzo a Constantinopla

Había nacido en Nacianzo (h.329-30), hijo del obispo Gregorio el Anciano, un gran propietario convertido al cristianismo más bien tarde. Tuvo oportunidad de una muy buena formación retórica, más

[11] Cf. GAIN (Roma 1985), p.385-387.

estudios de ciencias y filosofía, en centros tan prestigiosos como Cesarea de Capadocia, Cesarea de Palestina y Alejandría. Pudo culminar su carrera retórica en Atenas. A poco llegó su compaisano Basilio, con quien trabó una gran amistad. Los dos jóvenes intelectuales capadocios simpatizaban además en el ideal de una vida común «filosófica» (e.d. monástica), que fraguaban en proyectos para una vez acabados sus estudios [1].

Vuelto a Nacianzo, empezó haciendo vida solitaria en la finca familiar de Arianzo (¿a.358?). Poco después se instala con Basilio en la soledad de Annesi en el Ponto. Por algunas divergencias entre sus aspiraciones y las ideas de Basilio, vuelve a Nacianzo, donde su padre el obispo le ordena sacerdote a su pesar (¿25-12-361?). Gregorio, sintiéndose violentado, se marcha a los pocos días (6.01.362) y se refugia de nuevo junto a Basilio. Sin embargo, una vez de vuelta a la soledad, recapacita y escribe su *Oratio* II sobre el sacerdocio y su propia postura. Probablemente la hizo circular para explicar al pueblo de Nacianzo las razones de su huida indigna. Expone sus argumentos sobre la carga inapropiada de la responsabilidad sacerdotal para inmaduros y más en tiempos difíciles, hasta acabar convenciéndose de que no debe rehuirla:

> Es una manera de filosofar que nos desborda el hacerse cargo de la dirección y gobierno de las almas. Que se nos confíe el conducir la grey cuando todavía no hemos aprendido a apacentarnos bien a nosotros mismos. Precisamente en unos tiempos como éstos, en que, al ver a otros sacudidos de aquí para allá y confusos, uno estima más el escapar quitándose de en medio, retirarse a cubierto de la tenebrosa tormenta suscitada por el Maligno. En unos tiempos en que los miembros se hacen la guerra unos a otros; en que se ha desvanecido la caridad, si es que quedaba algo; en que el sacerdocio ha pasado a ser un nombre vacío, puesto que, como está escrito, «se ha derramado sobre los jefes el menosprecio» *(Or.* II 78).

En este discurso Gregorio desarrolla especialmente el tema de la vida contemplativa y la gran responsabilidad del director de almas, que debe purificar su propio espíritu para llegar a ser capaz de guiar a otros por este camino a Dios. Sus observaciones pasaron a ser una exposición clásica del ideal del sacerdocio. San Juan Crisóstomo modeló su tratado *De Sacerdotio* sobre este sermón [2]. Vuelto, pues, a Nacianzo, tiene oportunidad de predicar la *Oratio* I en la Pascua del 362, en la que trata de justificar su desplante anterior e iniciar con buen pie su relación con la comunidad. Por un lado alega que no

[1] Cf. FLEURY (Paris 1930), p.1-49.
[2] Cf. RUETHER (Oxford 1969), p.32, n.2.

había querido parecer un arribista. Por otro, se presenta como acreedor de la comunidad. Una semana después, pronuncia la *Or.* III, de nuevo sobre el sacerdocio y a propósito de su rápido desengaño respecto al interés de la comunidad por el retorno a su ministerio [3].

La muerte de Juliano el 363 y la caída de su régimen anticristiano dieron oportunidad para escribir las *Or.* IV y V. Son invectivas contra Juliano, críticas de su persona y política anticristiana. No perdona a Juliano la ley que excluía a los cristianos de la enseñanza. Por su pluma es la intelectualidad cristiana la que protesta contra lo que considera una violación de sus derechos fundamentales [4].

Cuando Basilio, para salir al paso al intento de Valente de cercenar su jurisdicción metropolitana, creó nuevas sedes episcopales que confió a personas de su entera confianza, quiso contar también con su amigo de Nacianzo, a quien nombró obispo de Sásima el 372. Gregorio se sintió muy ofendido y le escribió una carta insultante *(Ep.* 48). Luego, aunque muy contrariado, aceptó la ordenación; pero siguió pensando que, con pretexto del bien de las almas, Basilio había abusado de su amistad para usarlo de peón en una disputa de control de rentas eclesiásticas [5]. Pese a las instancias de Basilio, a las que responde en tono de dignidad ofendida, no va a Sásima, «aldea perdida y miserable», sino que se queda en Nacianzo. Tras un nuevo retiro a la soledad por unos meses, cede a los ruegos de su padre, ya que no en ir a Sásima, en hacerle de obispo auxiliar mientras viviese, con la condición de quedar libre después para volver a la vida solitaria. Al morir su padre (374) y pretender los obispos vecinos y el pueblo que ocupase la sede, huyó a Seleucia, donde se mantuvo retirado en un monasterio unos cuatro años [6].

Le saca de aquí una llamada para un servicio eclesial muy delicado. Las iglesias de Constantinopla están en mano de macedonianos y semiarrianos. Poco después de la muerte del emperador Valente (378), Gregorio acepta hacerse cargo de la comunidad nicena de la ciudad y asienta su cátedra episcopal en una casa adaptada como iglesia. Resulta paradójico que quien había luchado continuamente por su soledad y por quedar liberado de responsabilidad eclesiástica, cuando ya lo había conseguido renunciase voluntariamente para echarse a la espalda una de las tareas más difíciles de la Iglesia oriental. Acaso porque, aunque en teoría aspiraba a la vida solitaria, en la práctica no podía estar mucho tiempo apartado de la gente. Puede que le atrajera la idea de defender la doctrina ortodoxa ante el

[3] Cf. Bernardi, SC 247 (Paris 1978), p.24-28.
[4] Cf. Bernardi, SC 309 (Paris 1983), p.16-18.
[5] Cf *Carmen De Vita sua* II 439-462: PG 37, 1059-1061.
[6] Cf. Ruether (Oxford 1969), p.35-41.

auditorio culto de la capital, capaz de apreciar sus facultades retóricas.

Su etapa constantinopolitana fue tumultuosa. En la vigilia pascual una turba de arrianos asaltó su capilla y dispersó su comunidad. Sin embargo no sólo logró aunar y consolidar a su grey dispersa sino ganar a otros muchos atraídos por sus sermones [7]. Fue aquí donde, adoctrinando a su comunidad, pronunció sus famosos «discursos teológicos» *(Or.* XXVII-XXXI) que le merecieron el apelativo de «el Teólogo», ya atestiguado en el s. V por las Actas del concilio de Calcedonia. No es porque den una exposición completa de la doctrina cristiana, de la teología en el sentido actual del término. Es porque tratan de Dios mismo, en su unidad y su trinidad, lo que constituye el objeto propio de la «teología», en el sentido restringido y antiguo del término [8].

Ser teólogo era para el Nacianceno ser el «heraldo de Dios». Estimaba que había que adquirir primero, por un itinerario netamente contemplativo y que conduce a la luz del conocimiento, una competencia real en las cosas divinas. Se puede, luego, asumir una función teológica; pero sin reducir la teología a una técnica. Gregorio, mediante una continua interacción entre su experiencia personal y el dogma afirmado por la Iglesia, ahonda su conocimiento de Dios para sí y para aquellos de quienes se siente responsable [9]. En su especulación teológica trata de conciliar la unidad trascendente de Dios con el dato revelado de las tres personas divinas. Se apoya en el desarrollo progresivo de la revelación divina. Su teología se aferra a la Escritura y la Tradición. Más que otear nuevas perspectivas, lo que hace es presentarse como buen testigo de la posición doctrinal de la Iglesia griega de su tiempo.

Los discursos teológicos

Los puntos más delicados de la controversia teológica se debatían ya en la calle. Gregorio se propone sacarla de ahí y reconducirla al ámbito más apropiado de una auténtica vida religiosa:

> No es cosa de cualquiera, sabedlo vosotros, no es cosa de cualquiera el filosofar sobre Dios. No es un asunto fácil ni propio de los que van a ras de tierra. Añadiré que no es para tratarlo continuamente, ni con todos, ni bajo todos los aspectos; sino en determinadas circunstancias, con algunos, con cierta mesura. No corresponde a to-

[7] Cf. RUETHER (Oxford 1969), p.42-43.
[8] Cf. GALLAY, SC 250 (Paris 1978), p.7.
[9] Cf. ROUSSE, *DSp* 6 (1967), en 936-937.

dos, sino a los que se han ejercitado y progresado en la contemplación y, antes de ello, han purificado o están purificando alma y cuerpo. Pues no es nada seguro contactar con lo puro no estando puro. Lo mismo que no lo es el rayo solar para una vista enferma... ¿Con quiénes? Con quienes tratan el asunto con seriedad y no como un tema cualquiera entre otros, objeto de charla entretenida tras las carreras de caballos, las funciones de teatro, los recitales, las buenas comidas o la relación sexual. Desde luego, no con quienes encuentran un elemento de diversión en los tópicos sobre este asunto o en la sutileza de las controversias *(Or.* XXVII 3).

Con una denuncia que sigue teniendo actualidad, Gregorio se opone a dar beligerancia en el adoctrinamiento teológico a los que mantienen criterios teóricos y prácticos contrapuestos a la revelación cristiana:

¿Qué sentido tiene que oiga hablar de generación y creación de Dios, del Dios salido de la nada, de corte, división y separación a quien anda buscando sacar punta a esas expresiones? ¿Por qué ponemos de jueces a nuestros fiscales? ¿Por qué ponemos la espada en manos de nuestros enemigos? ¿Cómo crees tú que acogerá la exposición de estas cuestiones, o con qué mentalidad, el que anda aplaudiendo el adulterio o la corrupción de menores, el que es un adorador de las pasiones y es incapaz de tener un pensamiento que vaya más arriba del cuerpo...? *(Or.* XXVII 6).

La controversia arriana hacía decenios que venía turbando la fe y la unidad de la Iglesia. Gregorio propone un basta a las especulaciones sobre el misterio trinitario. No por antiintelectualismo, puesto que queda mucho campo abierto a la reflexión teológica. Por eso trata de llamar la atención sobre otras cuestiones abiertas, de gran interés, y que no le parecían tan conflictivas *(Or.* XXVII 10). Pese a ese aviso, Gregorio no puede menos de adoctrinar sobre las cuestiones más debatidas. En concreto sobre el conocimiento de Dios, el Hijo y el Espíritu Santo. Entiende que la «teología» es la doctrina sobre Dios en sí mismo; sea en su unidad, sea en su trinidad *(Or.* XXVIII 1). Concilia fe y filosofía en su afirmación de la existencia e incomprensibilidad de Dios *(Or.* XXVIII 5). Se muestra heredero de la tradición bíblica sapiencial, tamizada ya de antiguo por el platonismo del judaismo helenístico, al afirmar el conocimiento de Dios por las creaturas, pasando de lo visible a lo invisible *(Or.* XXVIII 16.31).

Comprende al Hijo dentro de la unidad divina que es trinidad:

Por eso la unidad divina *(monás)* en movimiento a la «dyada» se detuvo en la trinidad. Esto es lo que son para nosotros el Padre, el

Hijo y el Espíritu Santo. El primero engendra y emite; pero fuera de pasión, tiempo y corporeidad. En cuanto a los otros, el uno es engendrado y el otro proferido. O no sé cómo se podría denominar todo esto haciendo abstracción total de las cosas visibles *(Or.* XXIX 2).

Gregorio recurre también a la teología afianzada en su tiempo al explicar las personas divinas como relaciones trinitarias:

> El nombre del Padre ni es nombre de substancia *(ousía)*, ¡archisabios!, ni es nombre de acción *(energeía)*. Es un nombre de relación *(skhésys)*, que indica cómo es el Padre respecto al Hijo y cómo es el Hijo respecto al Padre *(Or.* XXIX 16).

Destaca también la distinción entre lo que se dice del Logos por su naturaleza (divina) y lo que se dice por la «economía» (de la encarnación redentora):

> Basta con una clave de explicación: Atribuye a la divinidad, a la naturaleza que queda por encima de pasiones y cuerpo, las expresiones más elevadas. Las más humildes, al compuesto *(synthetós)*, al que por ti se anonadó y encarnó, o, mejor dicho, y humanó. El que luego fue también ensalzado, para que tú, suprimiendo lo que hay de carnal y terreno en tus doctrinas, aprendas a ponerte por encima y ascender con la divinidad. Que no te quedes en las cosas visibles, sino que te eleves con las inteligibles y conozcas qué corresponde a la naturaleza y qué a la economía *(Or.* XXIX 18).

Entiende al Espíritu Santo como medio entre el Padre y el Hijo:

> En tanto que procede del Padre, no es una creatura. En cuanto que no es engendrado, no es Hijo. En cuanto que es el intermediario entre el ingénito y el engendrado, es Dios *(Or.* XXXI 8).

De nuevo, la diferencia entre las personas divinas lo es de relación:

> ¿Qué es, pues, dice, lo que le falta al Espíritu para ser Hijo? Porque si no le faltara nada, sería Hijo. Respondemos que no le falta nada, porque a Dios no le falta nada. La diferencia, por decirlo así, es de manifestación o de relación entre ellos. Esta diferencia entre ellos es lo que hace también la de apelación *(Or.* XXXI 9).

Gregorio tiene claro que la divinidad del Espíritu, aunque no esté explícitamente afirmada, queda implicada en la Escritura *(Or.* XXXI 29).

Nueva crisis y últimos años

Cuando el nuevo emperador de Oriente, Teodosio, hizo su entrada en Constantinopla, ordenó devolver los santuarios de la ciudad a los ortodoxos. El mismo acompañó solemnemente al Nacianceno en su toma de posesión de la catedral.

Para sellar el triunfo de la ortodoxia en las iglesias orientales que habían sufrido la política de Valente, Teodosio convocó un sínodo, que no pasó de regional por el número de participantes, pero que por su recepción eclesial llegó a ser el II Concilio Ecuménico, el de Constantinopla del 381. Por decisión de Teodosio, el sínodo fue presidido por el controvertido obispo de Antioquía, Melecio. No hubo representación romana en el sínodo. Al morir Melecio, Gregorio se hizo cargo de la presidencia. Como para él la concordia es el bien supremo de la Iglesia [10], hizo en vano intentos para que los orientales reconociesen como nuevo obispo de Antioquía al rival de Melecio, Paulino. Los partidarios de Melecio se enfurecieron e hicieron elegir a Flaviano. Este incidente, y su mismo prestigio de teólogo famoso al frente de la sede capitalina, provocó una campaña en su contra. Algunos obispos de Macedonia y Egipto denunciaron su situación canónica. Apoyándose en un canon del concilio de Nicea, sostenían que era ilegítima su ocupación de la sede de Constantinopla, puesto que había sido ordenado obispo para Sásima. Al verse cuestionado, Gregorio no se esforzó en defender su posición. Renunció a Constantinopla presentándose en su discurso de despedida al Concilio como el nuevo Jonás a quien conviene echar al agua para calmar la tempestad que ha motivado [11]. Su discurso de despedida llegado a nosotros *(Or.* XLII) no fue el realmente pronunciado, sino un desahogo personal que fue escribiendo en su retiro [12].

Marchó a Nacianzo, que seguía sin obispo desde la muerte de su padre el 374. Rehusó ocupar la sede y nombró un presbítero administrador. Pasado un año, se hizo cargo del obispado por unos meses. Conseguido el nombramiento de un primo suyo como obispo del lugar, se retiró definitivamente (383) a su vecina finca de Arianzo, donde se dedicaba a la oración, a la composición de poesías y al mantenimiento de relaciones epistolares con sus amigos.

[10] Cf. BELLINI (Milano 1970), p.74.

[11] *Carmen De Vita sua* II 1818-1822: PG 37, 1156-1157.

[12] Cf. BERNARDI, SC 384 (Paris 1992), p.7-26.

Cartas y poemas

Gregorio mismo preparó entre el 384 y el 390, año de su muerte, una colección de sus cartas. En las tres «cartas teológicas» de estos últimos años *(Ep.* 101, 102 y 202) previene contra manejos heréticos y en particular contra la doctrina del antes campeón de Nicea y amigo de Atanasio, Apolinario de Laodicea, que había negado la plena realidad de la encarnación al sostener que en Cristo no había alma racional por hacer sus veces el Logos divino. Según Apolinario, la unión hipostática excluía una humanidad completa [13].

Compuso poemas didácticos, teológicos y filosóficos. Muchos de estos versos son frías disertaciones teológicas con escasa vena poética. Lo mismo ocurre con la mayoría de sus poemas filosóficos y morales, tejidos con reminiscencias escolares. Sólo en las piezas autobiográficas abandona su preocupación pedagógica y el surco de los modelos académicos para revelarse como verdadero poeta que busca confidentes de sus experiencias dolorosas y de sus emociones más íntimas. Las poesías personales, en particular el poema *De Vita sua,* que es su autobiografía, han asegurado el renombre poético de su autor. En todo caso, en nuestro Teólogo, el poeta no llega a la talla del orador [14].

3. SAN GREGORIO DE NISA

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG II 3135-3226; PG 44-46; JAEGER, W.-LANGERBECK, H.-DÖRRIE, H.-MANN, F. (ed.), *Gregorii Nysseni Opera* I-III, V-X (Leiden 1960-1992); SC 6, 178; AUBINEAU, M., *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité.* SC 119 (Paris 1966); DANIÉLOU, J., *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu.* SC 1bis (Paris ²1955); MARAVAL, P., *Lettres.* SC 363 (Paris 1990); CÁDIZ, L. M. DE, *Diálogo sobre el alma y la resurrección.* LSP 30 (Sevilla 1990); MARTÍN-LUNAS, T. H., *San Gregorio de Nisa. Vida de Moisés.* Ichthys 15 (Salamanca 1993); *Comentario al Cantar de los Cantares.* Ichthys 16 (Salamanca 1993); MATEO SECO, L. F., *Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana.* BPa 18 (Madrid 1992); NALDINI, M.-VELASCO, A., *La gran catequesis.* BPa 9 (Madrid 1990).

Estudios: CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris 1983); DANIÉLOU, J., *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse.* Théologie, 2 (Paris ²1944); «Grégoire de

[13] Cf. GALLAY, SC 208 (Paris 1974), p.11-27.
[14] Cf. FLEURY (Paris 1930), p.337-348.

Nysse et la Philosophie», en DÖRRIE, etc. (Leiden 1976), 3-17; DÖRRIE, H.-ALTENBURGER, M.-SCHRAMM, U. (ed.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Frankenhorst bei Münster 18-23 September 1972* (Leiden 1976); DÖRRIE, H., «Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik», en DÖRRIE, etc. (Leiden 1976), 21-39; LEYS, R., *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (Bruxelles-Paris 1951); MATEO-SECO, L. F., *Estudios sobre la cristología de san Gregorio de Nisa* (Pamplona 1978); MEREDITH, A., «The Divine Simplicity: Contra Eunomium I 223-241», en MATEO-SECO, L. F.-BASTERO, J. L. (ed.), *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa* (Pamplona 1988), 339-351; MÜHLENBERG, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik.* FKDG 16 (Göttingen 1966); VÖLKER, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden 1955).

Es el más dotado de los Capadocios como teólogo especulativo y místico. Su temperamento especulativo le embarca en una presentación orgánica y sistemática de la fe y hace gran uso de la mejor filosofía de su tiempo. Toda esta elaboración conceptual culmina en su teología mística.

El rétor cristiano

Ignoramos la fecha de su nacimiento (no antes del 331) y de su muerte; pues perdemos su rastro tras el 394. Fueron su madre y, aún más, su abuela Macrina y su hermana mayor, Macrina la Joven, quienes transmitieron a Gregorio el legado de la fe. Su padre, que ejercía como rétor, cuidó de que recibiese también una buena formación gramatical y retórica. Debieron ser buenos sus maestros en elocuencia, filosofía y ciencias; pero sólo sabemos que guió sus estudios su hermano Basilio.

Gregorio ejerció por un tiempo la función eclesiástica de lector y debió pasar temporadas con los miembros de su familia que habían abrazado la vida monástica. Pudo adquirir así su amplia cultura religiosa (Biblia, Filón, Orígenes). Sin embargo abandonó el lectorado para dedicarse a la enseñanza de la retórica. Se discute si contrajo matrimonio con una tal Teosebia o ésta fue una hermana pequeña que vivió con él hasta su muerte. Sus confidencias en *De Virginitate* 3 sugieren que sí estaba casado. Su hermano Basilio, que ya el 371 le había pedido que pusiese sus talentos retóricos al servicio de la causa monástica escribiendo un elogio de la vida consagrada a Dios, lo reintegró en el servicio eclesiástico al ordenarlo obispo [1].

[1] Cf. AUBINEAU, SC 119 (Paris 1966), p.28-82.

Obispo de Nisa y visitador

Cuando Basilio recurrió a personas de su confianza para asegurarse sufragáneos numerosos y fieles, Gregorio, pese a su reluctancia, recibió la ordenación episcopal para la sede de Nisa (372). Su gobierno episcopal fue un fracaso. Basilio mismo se queja en varias ocasiones de su ingenuidad, de su simplicidad, de su falta de sentido político y hasta de su carácter altanero. Dio ocasión a que un sínodo «homoiano» lo depusiese a comienzos del 376 bajo pretexto de malversación de fondos e irregularidades canónicas en su elección. Pudo regresar triunfalmente a su sede cuando Valente revocó sentencias de destierro en otoño del 377. Tras participar en un sínodo en Antioquía, que adoptó un símbolo que reconocía la única divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, viajó al Ponto, para asistir en su muerte a su hermana Macrina, y volvió a Nisa, donde tuvo que salir al paso a maniobras de los homoianos. Reclamado por una comunidad del Ponto para que apoyase la elección de un obispo niceno, se le solicitó para lo mismo desde Sebaste, metrópolis de Armenia Primera, tras la muerte del pneumatómaco Eustacio. A su pesar, fue él mismo elegido para esta sede. La elección fue muy controvertida y Gregorio, disgustado y quejoso de todo, tuvo que retirarse. Sólo tras el triunfo de la ortodoxia en el 381, ocupó la sede el hermano de Gregorio, Pedro de Sebaste.

Como teólogo prestigioso, desempeñó un papel importante en el concilio de Constantinopla del 381. El Niseno pronunció el discurso de apertura. Al morir Melecio durante el concilio, fue Gregorio quien pronunció su elogio. El concilio de Constantinopla comisionó a Gregorio para que restableciese el orden eclesiástico en la provincia de Arabia. A la vuelta se le pidió que actuase de mediador en un conflicto en la iglesia de Jerusalén; pero su mediación fue rechazada por un sector que llegó a cuestionar su ortodoxia. Se decía que su cristología «Logos-hombre» ponía en juego la inmutabilidad del Logos al atribuirle un alma afectada por pasiones. Gregorio dejó Jerusalén muy amargado. Volvió a Constantinopla en varias ocasiones, pues su elocuencia era muy apreciada por la Corte; aunque su influencia parece decrecer allí después del 386. Entró en conflicto con su propio metropolita. Se ve, como ya lo había notado Basilio *(Ep.* 215), que Gregorio no estaba muy dotado para la intriga y la política eclesiástica. Sin embargo la *Ep.* 25, que trata de la construcción de un *Martyrium* en Nisa, nos lo muestra como obispo «edificante» capaz de mostrarse como un administrador con sentido de la realidad [2].

[2] Cf. MARAVAL, SC 363 (Paris 1990), p.17-42.

El hombre de letras

Gregorio mantuvo un gusto muy vivo por la retórica, incluidos sus artificios. Se muestra entusiasta de las obras del famoso rétor pagano Libanio, con quien mantiene correspondencia *(Ep.* 13 y 14), así como con otros hombres de letras. Sus cartas, algunas parecen puro ejercicio literario, atestiguan una cohabitación sin choques entre fe cristiana y cultura pagana [3].

Gregorio escribe su encomio *De Virginitate* con exquisito cuidado de no faltar a ninguna de las leyes retóricas de este género literario. Exhibe una extraordinaria riqueza de vocabulario, metáforas que afloran por todas partes y frecuentes comparaciones. La fiebre sofística del autor alcanza su paroxismo en las páginas que dedica a las molestias del matrimonio con todo su repertorio de tópicos [4].

El filósofo

Gregorio no distingue entre filosofía y teología, en el sentido en que la primera no se inspiraría sino en los datos de la razón y la segunda en la enseñanza de la revelación. En su estudio de doctrinas reveladas, como la Trinidad y la resurrección de los cuerpos, así como en el de temas tratados por los filósofos de la Antigüedad, se inspira a la vez en la razón y en la revelación. Usa de la filosofía griega reformada a la luz de la revelación como ya había hecho Filón.

En el *Contra Eunomium* subraya la imposibilidad para el espíritu humano de conocer la *ousía* de las realidades. Su teoría del conocimiento une la negación radical de la intuición de las *ousíai* y la afirmación de un conocimiento cierto de las realidades inteligibles *(noêtá)* por la demostración dialéctica. Su ontología une la radical distinción del que verdaderamente es *(óntôs ôn)* y de los seres *(ónta)* y la radical dependencia de los segundos respecto al primero. Su antropología reposa sobre la distinción entre el movimiento cíclico característico del mundo sensible y el movimiento histórico característico de los espíritus [5]. Gregorio no ha permitido ninguna discrepancia entre su teología y su trasfondo, la teología metafísica de los platónicos. Lo que estaba en contradicción lo ha dejado de lado, casi siempre con cuidadosa fundamentación [6].

[3] Cf. MARAVAL, SC 363 (Paris 1990), p.43-50.
[4] Cf. AUBINEAU, SC 119 (Paris 1966), p.83-96.
[5] Cf. DANIÉLOU, en DÖRRIE, etc. (Leiden 1976), p.3 y 16-17.
[6] Cf. DÖRRIE, en DÖRRIE, etc. (Leiden 1976), p.38-39.

El teólogo

Al escribir el *Contra Eunomium* para salir al paso a la tardía respuesta *(Apología de una Apología)* de Eunomio a la refutación de Basilio, Gregorio afirma que sobre el Creador del mundo sabemos que existe, pero a la par desconocemos la estructura de su esencia. Si sobre el substrato divino sólo sabemos su existencia, queda abierta la puerta a la igualdad de esencia del Dios trinitario. Para Gregorio las calificaciones «ingénito» y «génito» se originan en el pensamiento humano. No se derivan de la esencia misma, y por lo tanto no muestran ninguna diferencia esencial. Gregorio entiende que Eunomio niega básicamente la infinitud de Dios. Para él, que Dios existe y que Dios es infinito son dos expresiones equivalentes. La infinitud de Dios puede fundarse en su perfección, al no tener ésta nada que la limite [7]. La infinitud del ser divino descarta un conocimiento comprehensivo; pero funda lo incesante del esfuerzo hacia El. De la infinitud del ser divino deriva también Gregorio la eternidad e igualdad divina del Hijo. La doctrina de Gregorio del asemejarse a Dios como ascenso del alma por participación en sus bienes, presupone que Dios es en sí infinito. Es por ello un movimiento que nunca puede cesar. Sólo en el esfuerzo hacia Dios, al que no se puede poner fin, encuentra el hombre la realización de su ser [8].

El tema de la imagen de Dios es central en su teología y a su luz penetra en el misterio de Dios mismo. El Hijo es a la par distinto del Padre y su igual al ser su imagen perfecta. El Espíritu participa de esta igual dignidad al ser a su vez la imagen indefectible del Logos. Entre Dios y el hombre se alza, como único mediador, Cristo Jesús, imagen eterna del Padre en tanto que Logos, imagen creada de Dios en tanto que hombre, reflejo de Dios y prototipo de la nueva humanidad. Un modo de conocer a Dios es serle semejante, llegar a ser su imagen. Aunque habla también del ascenso del alma a Dios por la escala de las creaturas, el conocimiento que prefiere es el de la participación en sus virtudes, en su santidad. Ese conocimiento que es esencialmente unión [9].

La *Oratio cathechetica magna,* compuesta hacia el 386, viene a ser una síntesis teológica que va desde el misterio trinitario y la creación a la escatología, con la persona de Cristo como hilo conductor. El amor divino y la miserable situación del género humano es la causa de la encarnación [10]. Cristo y su redención ocupan el lugar

[7] Que la ausencia de límites implica infinitud es un argumento que deriva de Plotino. Cf. MEREDITH, en MATEO SECO-BASTERO (Pamplona 1988), p.348.

[8] Cf. MÜHLENBERG (Göttingen 1966), p.196-205.

[9] Cf. LEYS (Bruxelles-Paris 1951), p.139-140.

[10] Cf. MATEO-SECO (Pamplona 1978), p.118.

central antropológico y cósmico. La mayor originalidad se encuentra en la parte dedicada a los sacramentos. Trata también de la vinculación necesaria de la fe con la conversión interior [11].

El exegeta

La Escritura es la norma de todo discurso verdadero sobre Dios. A partir de la Escritura admite que se pueda desarrollar «un discurso de la verdad», que distingue del «discurso de la fe». Este último queda integrado por versículos claros de la Escritura y enseñanzas doctrinales de la tradición. El primero es un camino para descubrir lo que se ignora y obedece a las leyes del discurso racional. La Escritura interviene como «criterio seguro de la verdad» para distinguir en las opiniones así formadas las que le son conformes y las que le son ajenas. Gregorio distingue en la Escritura dos tipos de lenguaje. El uno doctrinal, compuesto de términos firmes y claros, que no pueden recibir sino un sentido único, p.e. «hijo» cuando designa la relación de Cristo a Dios. El otro lenguaje de la Escritura es un vocabulario metafórico, cuyos términos deben ser traspuestos «en un sentido más elevado». Este lenguaje es el objeto de las exégesis espirituales de Gregorio [12].

La *Vida de Moisés* comprende dos partes que responden a dos tipos de interpretación. Gregorio llama al primero *historia.* Se trata de un resumen de los acontecimientos de la vida de Moisés según Ex y Núm. Una exégesis literal, no en el sentido moderno, sino inspirada esencialmente por preocupaciones morales. Es una ampliación edificante, al estilo de la *Haggadah* judía, que depende mucho de Filón. Es muy distinta la *theôría,* lo esencial de la obra, donde la vida de Moisés pasa a ser el símbolo del itinerario espiritual del alma. También en esta concepción de la vida de Moisés como migración mística depende mucho de Filón. La tiniebla, en la que penetra Moisés en el curso de su ascensión, significa la trascendencia de la esencia divina respecto a todo espíritu creado. El alma a la búsqueda de Dios acaba por comprender que ver a Dios consiste en no verle y que es en la búsqueda misma donde reside el conocimiento de El que sobrepuja todo conocimiento.

Esta corriente interpretativa se encuentra con otra ya esbozada en el N. T. La interpretación tipológica que hace de los acontecimientos e instituciones del Exodo figuras de otra realidad, histórica y espiritual a la vez, que es Cristo y el orden nuevo instituido por él. En este

[11] Cf. NALDINI-VELASCO, BPa 9 (Madrid 1990), p.8-16 y 32-36.

[12] Cf. CANÉVET (Paris 1983), p.363-372.

camino le habían precedido Justino, Clemente y sobre todo Orígenes [13].

Gregorio da importancia a algunos versículos bíblicos por el papel que desempeñan en las controversias teológicas de la época. Así Prov 8,22 a propósito de la naturaleza creada o increada de Cristo y Ex 3,14 por su vínculo con la filosofía del Ser. Han nutrido su reflexión Gén y Ex. Dedica dos tratados al relato de la creación *(In Hexaemeron, De hominis opificio)*. El relato de la creación del hombre a imagen de Dios y el de la caída sirven de punto de referencia constante a su antropología. Lo más frecuente es que las figuras de los libros históricos sirvan de pretexto a una interpretación tipológica. Aunque los libros sapienciales le inspiraron dos comentarios al comienzo de su carrera literaria *(In inscriptiones Psalmorum, In Ecclesiasten)*, se limita muy a menudo a una exégesis moralizante más bien trivial. Sólo el Cantar le ofrece, hacia el fin de su vida, la materia para uno de sus más ricos tratados teológicos y espirituales. En *Orationes in Canticum Canticorum* se mezclan, una vez más, exégesis recibidas, principalmente de Orígenes, e interpretaciones originales. Le dan pie para explicaciones sobre la doctrina cristológica de las dos naturalezas, la de la incognoscibilidad divina, la del progreso espiritual indefinido.

En el N. T., si Mt 28,19 integra su credo trinitario, se interesa particularmente por Lc 1-2 para la afirmación del nacimiento virginal. Si bien Jn ha marcado cada vez más el ritmo espiritual de Gregorio, no cabe duda de que recibe la influencia mayor de las paulinas. Toma de ellas gran parte de su vocabulario teológico y moral. Flp 2,6-11 le ofrece de por sí un credo cristológico y Flp 3,13 constituye una de las citas principales de su espiritualidad [14].

El maestro espiritual

El *De Virginitate* cuida de precisar que su enseñanza sobre el matrimonio del alma con el esposo incorruptible vale tanto para hombres como para mujeres (XX,4,36). Insiste en que la continencia corporal no es un fin en sí sino un medio, una ayuda para el matrimonio espiritual del alma, una condición que favorece la contemplación [15].

Su doctrina espiritual queda dominada por la idea de la perfección concebida como un progreso. Se preocupa de justificar su doc-

[13] Cf. Daniélou, SC 1bis (Paris [2]1955), p.x-xviii.
[14] Cf. Canévet (Paris 1983), p.228-229.
[15] Cf. Aubineau, SC 119 (Paris 1966), p.145-149.

trina apoyándola en la Escritura, sobre todo en san Pablo. El asunto de la *Vida de Moisés* es la cuestión de la perfección en materia de virtud. Si comienza diciendo que no la hay, es porque la virtud es esencialmente una marcha adelante. La perfección consiste en un progreso continuo. Domina toda la obra la imagen paulina del corredor enteramente tendido hacia adelante. Gregorio participa con todo el pensamiento antiguo de la idea de que el objetivo de la vida espiritual es devolver el alma a su verdadera naturaleza, que es ser imagen de Dios. Sólo que frente a la idea platónica de una divinidad inmanente en el alma, que ésta reencuentra al retornar a sí misma, se trata de un volverse hacia Dios que se le comunica y la transforma. La esencia del alma es así una participación en Dios siempre creciente, pero nunca concluida.

> En cuanto a la virtud hemos aprendido del Apóstol que hay un solo límite de la perfección: el no tener ningún límite. Porque este hombre de mente abierta y elevada, el divino Apóstol, corriendo siempre por la virtud, nunca cesó de tender hacia adelante, ya que no consideraba seguro el hacer un alto en la carrera. ¿Por qué? Porque todo bien, por su propia naturaleza, no tiene límite. Lo que le limita es la posición de su contrario, como la vida por la muerte y la luz por la tiniebla. Todo bien en todo lo que atañe a los buenos por su contrario. Pues lo mismo que el fin de la vida es comienzo de la muerte, también el alto en la carrera por la virtud es el comienzo de la carrera por la maldad [*De Vita Moyses* Pr. 5-6].

El modo en que el espíritu creado imita la infinitud divina sin confundirse con Dios es el progresar sin fin hacia El. El deseo del alma queda colmado porque no conoce la comunicación más alta que Dios puede hacerle. A la par, Dios, a medida que se comunica, dilata su capacidad para hacerla capaz de bienes mayores [16].

Hay dos rasgos esenciales en la doctrina de Gregorio. Uno es este del progreso perpetuo como ley de la vida espiritual. Otro es el de la habitación del Logos y con él de la Trinidad entera en el alma del justo. La mística de Gregorio es una mística del Logos. La experiencia mística es una conciencia de esta presencia. Hay también otro rasgo llamativo en sus escritos espirituales: el paso continuo que hace del plano individual al social. La ascensión del alma no es solitaria. En el *In Cant.* el alma sube rodeada por el cortejo de otras almas que le están vinculadas. Santificándose a sí misma, es fuente de gracias para los otros. En *Vit. Moys.*, Moisés aparece como trasmisor de las plegarias de los hombres a Dios y de las gracias de Dios a los hombres. Para poder cumplir esta misión de mediador, primero

[16] Cf. DANIÉLOU, SC 1bis (Paris [2]1955), p.xviii-xxiv.

hay que haberse aproximado a Dios. Por eso la vida contemplativa deberá preceder a la activa. Por eso mismo Moisés, al comienzo de su misión, comienza por retirarse al desierto de Madián, para dedicarse a las meditaciones elevadas y ser iluminado por la zarza ardiente. Gregorio destaca, más que la trasmisión de la palabra de verdad, la comunicación de la santidad [17].

El ascenso a la perfección sólo es posible en vinculación viva con la Iglesia, como miembro del *corpus Christi mysticum*, como consecuencia de la participación en las fuerzas de gracia que permean ese cuerpo. El bautismo pone el fundamento de todo esfuerzo moral. La eucaristía es la vigorización de nuestra alma y el comienzo de la divinización *(theopoiêsis)*. El esfuerzo ético y las gracias sacramentales se compenetran mutuamente [18].

[17] Cf. DANIÉLOU (Paris ²1944), p.309-314.
[18] Cf. VÖLKER (Wiesbaden 1955), p.274 y 18.

CAPÍTULO X

EXEGESIS ANTIOQUENA Y NEOALEJANDRINA

1. SAN JUAN CRISOSTOMO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG II 4305-5197; PG 47-64; SC 28bis, 50, 138, 277, 300, 346, 348, 362, 366; CAVALLERA, F.-DANIÉLOU, J., *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu.* SC 28 (Paris 1951); DUMORTIER, J., *A Théodore.* SC 117 (Paris 1966); DUMORTIER, J.-LIEFOOGHE, A., *Commentaire sur Isaïe.* SC 304 (Paris 1983); MALINGREY, A.-M., *Sur la Providence de Dieu.* SC 79 (Paris 1961); *Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur).* SC 103 (Paris 1964); *Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias.* SC 13 bis (Paris [2]1968); *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants.* SC 188 (Paris 1972); *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie).* SC 272 (Paris 1980); MUSURILLO, H.-GRILLET, B., *La Virginité.* SC 125 (Paris 1966); RUIZ BUENO, D., *Obras de San Juan Crisóstomo* I-III. BAC 141, 146, 169 (Madrid 1955, 1956, 1958); BEJARANO, B., *San Juan Crisóstomo. Cartas a santa Olimpiades.* LSP 20 (Sevilla 1990); *Homilías sobre la carta a los Romanos.* I; BEJARANO, B.-LÓPEZ, A., II. LSP 21-22 (Sevilla 1990); CERESA-GASTALDO, A.-VELASCO, A., *Las catequesis bautismales.* BPa 3 (Madrid 1988); OTEO, J., *Las XXI Homilías de las Estatuas* I. LSP 24 (Sevilla 1990); VICIANO, A.-GARZÓN, I.-GARCÍA-JALÓN, S.-DEL ZANNA, A., *Homilías sobre el evangelio de san Juan.* BPa 15 (Madrid 1991).

Estudios: GUILLAUMIN, M.-L., «Bible et Liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome», en CH. KANNENGIESER (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974.* ThH 35 (Paris 1975), 161-172; SCHÄUBLIN, CHR., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenische Exegese.* Theoph 23 (Köln-Bonn 1974); TANNER, R. G., «Chrysostom's Exegesis of Romans», en *StPatr* XVII/3 (Oxford 1982), 1185-1197; YOUNG, F. M., «John Chrysostom on First and Second Corinthians», en *StPatr* XVIII/1 (Kalamazoo, Michigan, 1985), 349-352.

San Juan Crisóstomo, afamado rétor y fino exegeta, primero asceta y monje; luego, diácono y presbítero en Antioquía; después obispo de Constantinopla. Aquí su seriedad de reformador y también su falta de tacto le llevaron a serios conflictos con obispos y con la corte imperial. Depuesto y desterrado, sus tribulaciones y muerte en el exilio fueron una dolorosa prueba martirial para él y el sector de la comunidad que se le mantuvo fiel.

Período antioqueno

No sabemos la fecha exacta de su nacimiento (h.344-354). Su piadosa madre, viuda a los veinte años, cuidó de darle una buena educación cristiana. Contó también con la más sólida formación retórica de su tiempo, al tener como maestro al famoso Libanio. No quedó a la zaga su formación exegética en el *Askêtêrion* de Diodoro de Tarso, donde los estudiantes seguían una vida comunitaria ascética. Hasta la muerte de su madre vivió el ascetismo sin abandonar su casa. Luego pudo cumplir sus ansias de ir a vivir entre los anacoretas [1]. Tras cuatro años asociado a un ermitaño del desierto de Siria, se entregó a la vida solitaria durante otros dos años. Los rigores ascéticos quebrantaron su salud y tuvo que volver a Antioquía a fines del 380.

El obispo Melecio supo integrar su dedicación religiosa y aprovechar su formación retórica y exegética para el ministerio eclesiástico, ordenándole diácono el 381. Su sucesor Flaviano le ordenó presbítero el 386.

El ministerio

Algún tiempo después de su ordenación, Juan compuso un *Diálogo sobre el Sacerdocio*. Años atrás se había comprometido con un amigo, llamado Basilio, a dejarse ordenar juntos en el caso de ser presionados para ello; pero no había cumplido su compromiso [2]. Ahora trata de justificar su demora por la tremenda responsabilidad del ministerio:

> Juan: ... Por eso el Señor dialogando con sus discípulos dijo: «¿Quién es el siervo fiel y prudente?» [Mt 24,45]. Pues el que se entrena a sí mismo saca sólo provecho para sí, en tanto que el beneficio de la tarea pastoral se extiende a todo el pueblo. El que distribuye sus riquezas a los necesitados o bien el que ayuda de otra manera a los que son víctimas de la injusticia, este tal es útil a su prójimo, pero tanto menos que el sacerdote cuanta es la distancia del cuerpo al alma. Por eso dijo apropiadamente el Señor que el celo por sus ovejas era señal del amor hacia él.
>
> Basilio: ¿Es que tú no quieres a Cristo?
>
> Juan: Le quiero y no dejaré de quererle; pero temo ofender al que quiero (II 4,55-5,5).

[1] Cf. Musurillo-Grillet, SC 125 (Paris 1966), p.18.

[2] Cf. Malingrey, SC 272 (Paris 1980), p.7-13.

Aun los coaccionados a aceptar un ministerio han de rendir cuentas. El ministerio, ejercido en la tierra, corresponde a las realidades celestes. Más aún, es un ministerio superior al de los ángeles. Juan estima que hay mayor dificultad y responsabilidad en la vida del sacerdote que en la del monje (VI 2-9).

El predicador

Sus dotes naturales, el dominio de los recursos retóricos, su penetración exegética y la riqueza de su contenido teológico y espiritual hicieron de él un famoso predicador.

El período antioqueno fue el tiempo de su más amplia producción homilética. Como el *anomoioísmo* se mantenía vivo, tuvo interés en contraponerse a la doctrina del neoarriano Eunomio predicando sobre la incomprensibilidad de Dios, tanto en Antioquía como en Constantinopla. Juan se sitúa en la amplia corriente de la Antigüedad tardía (platonismo, judaismo helenístico, gnosticismo, apologistas griegos) que subraya la trascendencia de Dios; pero hay que notar que el *apophatismo* de Juan, más que teológico o místico, es de carácter litúrgico. Gracias al encuentro del vocabulario bíblico y del vocabulario neoplatónico de la teología negativa, se ha constituido a fines del s. IV, en hombres como Gregorio de Nisa y Crisóstomo, la lengua litúrgica que da al rito oriental su carácter de adoración tan profundo [3].

> Pero si quieres dejemos a Pablo y a los profetas y elevémonos a los cielos. ¿No habrá acaso allí quienes sepan cuál es la esencia de Dios? En todo caso, aunque los encontráramos, no tienen nada en común con nosotros. Hay mucha diferencia entre ángeles y hombres. Con todo, para que aprendas de sobra que ni siquiera allí hay algún poder creado que lo sepa, escuchemos a los ángeles: ¿Pues qué? ¿Están allí conversando sobre esa esencia y discuten entre sí? En absoluto. ¿Entonces qué? Glorifican, adoran, elevan sin cesar con profunda reverencia los cantos triunfales y místicos. Unos dicen: «Gloria a Dios en las alturas». Los serafines a su vez: «Santo, santo, santo»; y apartan su vista al no poder soportar la condescendencia de Dios. Y los querubines: «Bendita sea su gloria de donde está» (I: PG 48, 707AB).

Sin embargo, las homilías que tuvieron una repercusión social más inmediata fueron las 21 *De statuis*. Después de que en un tumulto por la subida de impuestos fueran derribadas estatuas de la

[3] Cf. CAVALLERA-DANIÉLOU, SC 28 (Paris 1951), p.7-15 y 20.

familia imperial (387), la población entera angustiada esperaba las represalias del emperador. En tanto que el obispo Flaviano viajaba a la corte a solicitar indulgencia, Crisóstomo supo animar y amonestar a la población que se agolpaba en las iglesias implorando la misericordia divina.

El exegeta antioqueno

La escuela exegética antioquena, que puede remontarse al mártir Luciano, pasando por Diodoro de Tarso, florece de lleno con Teodoro de Mopsuestia. Han seguido el modelo de los comentarios paganos a los poetas y lo que habían enseñado los gramáticos sobre Homero y otros clásicos. Controlan rigurosamente metáforas y comparaciones en sus «puntos de comparación». Cuando explican el A.T. por sí mismo, pueden estar tratando de aplicar el principio básico de Aristarco de «explicar a Homero por Homero». Asimismo es determinante el fuerte influjo de la retórica, por la que descubren modos figurados de discurso y los hacen valer aun desde perspectivas históricas. Con su esfuerzo por no leer más en los textos de lo que se encuentra en ellos, con su interpretación «histórica» que reconoce el sentido literal, se colocan dignamente los antioquenos en la línea de los mejores filólogos paganos [4].

Un tercio de los sermones bíblicos del Crisóstomo han tenido como marco la *synaxis* litúrgica. En la cuaresma del 386 pronunció una primera serie de *Homilías sobre el Génesis,* que concluyó el 389. En la cuaresma del 390 comenzó sus *Homilías sobre el Evangelio de Mateo.* Juan ya se hace cargo de una verdadera enseñanza exegética en las *Homilías sobre el Evangelio de Juan* del 391. Hacia el 390-392 debió de tomar la responsabilidad de una enseñanza catequética de nivel superior, mientras que Flaviano le descargaba del ministerio habitual de la predicación litúrgica. Luego en Constantinopla volverá a encargarse de la homilía al pueblo en las asambleas litúrgicas, con un esfuerzo por una enseñanza más profunda, que le ha permitido concluir el comentario a las Escrituras comenzado en Antioquía [5].

En el *Comentario a Isaías,* a quien admiraba por muchos motivos, Juan se esfuerza en dilucidar el sentido de los términos, en explicar una forma gramatical. Nota que las hipérboles y las metáforas abundan en la obra del profeta, pero que no hay que tomarlas al pie de la letra. Su primer cuidado es explicar el texto sin recurrir a la

[4] Cf. SCHÄUBLIN (Köln-Bonn 1974), p.171-173.

[5] Cf. GUILLAUMIN, en KANNENGIESER (Paris 1975), p.169-172.

alegoría, tan cara a los alejandrinos. Sin embargo, puesto que la Escritura misma recurre a este procedimiento, Juan lo usa también, pero con moderación, como explica claramente:

> De aquí [Is 5,7] aprendemos otra cosa que no es de poca monta. ¿Cuál pues? El cuándo y qué de las Escrituras es preciso interpretar alegóricamente. Que nosotros mismos no somos dueños de tales reglas, sino que es necesario que sigamos la misma mente de la Escritura, para utilizar así el método alegórico. Quiero decir esto. La Escritura ha empleado ahora viña, cerca, prensa. No ha dejado al oyente hacerse dueño de aplicar lo dicho a los asuntos o personas que quiera, sino que se ha adelantado a interpretarse a sí misma al decir: «Porque la viña del Señor Sabaoth es la casa de Israel» (V 3,45-54).

Ahora bien, si los antioquenos rehusaban violentar los textos al mezclarles sus opiniones personales, no renunciaban al principio fundamental de su exégesis, que era leer el A.T. a la luz del N.T. El Crisóstomo se apoya en una serie de predicciones de Isaías, como Is 1,26 y 2,2, para señalar que serían ininteligibles si hubiesen tenido por objeto a Judea y Jerusalén. Sólo tienen sentido referidas a la Iglesia de Cristo. Ve como principal mérito de Isaías el haber anunciado claramente al Mesías y haber hablado sin ambigüedad de la Iglesia de Cristo [6].

De todos los Padres de la Iglesia ninguno ha hablado tan a menudo de san Pablo como san Juan Crisóstomo. Pronunció 7 panegíricos del Apóstol y notables homilías sobre cada una de las epístolas así como sobre Hech. Hace digresiones paulinas aun comentando el A.T. Le dedica numerosas alusiones en sus obras. Juan, pastor y predicador, reconocía en Pablo al pastor y predicador. Por esto mismo discierne a menudo con claridad el significado propio de Pablo [7]. En su exégesis de las paulinas, se interesa por cronología, destinatarios concretos, razones y objetivos del escritor. Su selección temática tiene por directiva la relevancia hermenéutica de los diversos temas [8].

Escritos ascéticos

El rigor de sus ideales ascéticos y su celo, un tanto utópico, de reformador, fraguaron también en una serie de tratados. En su *A Teodoro II* escribe a un amigo al que había ganado para el *Askete-*

[6] Cf. Dumortier-Liefooghe, SC 304 (Paris 1983), p.9-11 y 15-21.
[7] Cf. Young, en *StPatr* XVIII/1 (Kalamazoo, Michigan, 1985), 349-352.
[8] Cf. Tanner, en *StPatr* XVII/3 (Oxford 1982), 1185-1197.

rion y a quien trata de recobrar, cuando éste lo abandonó para ocuparse de los asuntos paternos y pensó en casarse. Luego recoge en un tratado, el *A Teodoro I,* los mismos temas para abrirlos a un círculo más amplio. Juan se preocupa de fundamentar racionalmente y de apoyar en la Escritura «los dogmas de la filosofía celeste», e.d. las máximas de la perfección cristiana o de la vida monástica. Hay quienes piensan que el destinatario fue el futuro obispo, gran exegeta y teólogo, Teodoro de Mopsuestia [9].

Deja claro su concepto sobre la virginidad y la vida matrimonial en *A una joven viuda, El matrimonio único, La virginidad, Las cohabitaciones sospechosas.*

El tratado sobre *La virginidad* se presenta esencialmente como un largo comentario a 1 Cor 7. Hay una primera parte polémica: tanto contra la concepción herética de la virginidad que menosprecia el matrimonio como contra los que objetaban a la virginidad. Sigue la exégesis de 1 Cor 7,1-27. La virginidad no es una obligación; pero sí un estado deseable para el cristiano que busca estar cerca de Dios. Una tercera parte moral hace el elogio de la virginidad y expone las molestias del matrimonio. Concluye con la exégesis de 1 Cor 7,28-40. Juan se dirige aquí a sus lectores más como pastor que como teólogo [10].

Algunos de sus planteamientos un tanto radicales han tenido larga trayectoria en la historia de la educación cristiana. En su tratado *Contra los adversarios de la vida monástica,* obra de juventud, condena tan fogosamente la vida mundana, que no encontraba mejor solución para los jóvenes de su tiempo, si querían conservar su alma pura, que la educación en un monasterio. En cambio, en su obra de madurez, ya en Constantinopla, *La vana gloria y la educación de los hijos* confía a los padres la educación cristiana de sus hijos [11]. Aquí hace una crítica del «euergetismo»: la beneficencia pública de los ricos, que encontraban en este cauce abierto a la iniciativa privada un medio de notoriedad y poder social. Crisóstomo subraya lo que había de vanidad ruinosa, excitada desde la educación mundana, y propone en cambio una educación ascética:

> Puede que muchos se rían de lo dicho, como si se tratara de minucias. No son pequeñeces, sino cuestiones importantes. Una joven educada en la alcoba materna a apasionarse por la moda femenina, cuando deje la casa paterna, será más difícil y exigente con su esposo que el inspector de Hacienda. Ya os he dicho que de ahí viene que el mal sea difícil de extirpar. Nadie piensa en el porvenir

[9] Cf. DUMORTIER, SC 117 (Paris 1966), p.8 y 10-23.

[10] Cf. MUSURILLO-GRILLET, SC 125 (Paris 1966), p.26-30 y 45-47.

[11] Cf. MUSURILLO-GRILLET, SC 125 (Paris 1966), p.16.

de los hijos. Nadie les habla de la virginidad, ni de la moderación, ni del menosprecio de las riquezas y la gloria, ni de todo lo enseñado por las Escrituras (17).

Lo que hace de este texto un documento único son las precisiones sobre la catequesis de los niños. El método seguido por padres cristianos para dar a sus hijos una primera formación religiosa. Siguiendo las recomendaciones del Crisóstomo, penetramos en la intimidad de una familia cristiana del s. IV [12].

Período constantinopolitano

Juan fue promovido a la sede de Constantinopla por decisión del emperador Arcadio (398). Obispo de la capital, vivía austeramente, dedicando sus rentas a asilos y hospitales. Como pastor de aquella gran comunidad urbana, intenta reformar las costumbres de los cristianos para que sean coherentes con su fe. Procede en ello con poco tacto, lo que da oportunidad a fuertes reacciones contrarias. Tuvo consecuencias graves su creciente enfrentamiento tácito con la emperatriz Eudoxia, dueña de la situación política tras la caída del eunuco Eutropio. Cuando el hasta poco antes omnipotente primer ministro buscó refugio en sagrado, Crisóstomo pronunció su famoso discurso tomando como lema el «Vanidad de vanidades» del Eclesiastés.

Huyendo de la violenta campaña inquisitorial antiorigenista del metropolita de Alejandría, Teófilo, unos 300 monjes de Nitria se refugiaron en Constantinopla. El emperador reclamó a Teófilo que viniese a Constantinopla a responder de las acusaciones ante Juan. Teófilo, hábil político, acudió a la citación, pero con un cortejo numeroso de obispos. Con el apoyo de la misma corte y de los enemigos episcopales de Juan, convocó un sínodo en Calcedonia ante el que es Crisóstomo el citado como acusado (403). Como Juan se niega a comparecer ante este tribunal, que ha pasado a la historia como el «Sínodo de la Encina», se le declara depuesto en rebeldía. El débil Arcadio cedió ante la coalición de los obispos y la emperatriz y firmó la orden de destierro a Bitinia. Medida que provoca un tumulto popular de protesta. Un incidente no aclarado es visto por Arcadio y Eudoxia como señal de la cólera divina y ambos piden a Juan que vuelva a su sede. Este regresa triunfalmente a Constantinopla.

Por dos meses se mantiene la calma. Luego las fiestas de inauguración de una estatua de Eudoxia junto a la catedral provocan las

[12] Cf. MALINGREY, SC 188 (Paris 1972), p.8-12.

protestas de Crisóstomo. Eudoxia decide acabar de una vez. Un sínodo, capitaneado por los obispos de Ancyra y Laodicea, aplica un canon del tiempo arriano y depone definitivamente a Juan por haber vuelto a su sede sin rehabilitación sinodal. Como el obispo de Constantinopla decide ignorar esta sentencia, Arcadio rehúsa recibir la comunión de sus manos y le prohíbe el acceso a la catedral. La celebración de la vigilia pascual del 404 es interrumpida militarmente. Tras un tiempo de tensión y acoso, en que el pueblo no entra en las iglesias en que ofician los adversarios de Juan, Arcadio da la orden de destierro tras Pentecostés del 404. Juan se despide de los suyos y se deja arrestar [13].

El exilio

Juan es forzado a un duro viaje, durante 70 días, hasta Armenia Menor. Los «juanistas» prescinden del nombrado para ocupar el puesto de Juan y mantienen la fidelidad al obispo depuesto, pese a todos los acosos. Los lidera Olimpia, viuda aristocrática, diaconisa de Constantinopla. Muchos juanistas fueron encarcelados y otros dispersos [14]. Algunos (como Paladio) acudieron a Roma. El papa Celestino I reclamó un sínodo de obispos orientales y occidentales para juzgar el caso. Al no lograrlo, rompe la comunión con las iglesias de Oriente, hasta el comienzo de la rehabilitación del Crisóstomo por Constantinopla el 416.

Juan escribe más de 236 cartas desde el exilio. Olimpia es su principal destinatario. Algunos son tratados de cien folios en forma de carta. En la *Carta desde el exilio a Olimpia y a todos los fieles* trata de convencer a esos cristianos de Constantinopla, sometidos a las persecuciones del poder civil y religioso, que los sufrimientos no les abatirán mientras guarden su integridad moral [15]. La correspondencia del Crisóstomo incluye cartas de amistad, familiares, negocios eclesiásticos, dirección espiritual y confidencia. Las dirigidas a Olimpia constituyen la primera colección de cartas de dirección espiritual que posee la literatura griega cristiana [16]. Abundan las consideraciones sobre *La Providencia,* que Crisóstomo condensa en una obra que envía a Olimpia y destina a toda la comunidad de Constantinopla. Sigue fiel a los temas que había hecho suyos desde los primeros años de su predicación: la incomprehensibilidad de Dios, su amor por el hombre y el valor del sufrimiento [17].

[13] Cf. MALINGREY, SC 13bis (Paris ²1968), p.23-33.
[14] Cf. MALINGREY, SC 13bis (Paris ²1968), p.13-22 y 33-38.
[15] Cf. MALINGREY, SC 103 (Paris 1964), p.8-12.
[16] Cf. MALINGREY, SC 13bis (Paris ²1968), p.67.
[17] Cf. MALINGREY, SC 79 (Paris 1961), p.11-22.

Esta intensidad de los contactos escritos entre Juan y sus fieles preocupa a la corte, que dicta una orden de exilio a un lugar más inaccesible, en la costa este del mar Negro. Las fatigas de este nuevo viaje provocan la muerte de Juan el 14 de setiembre del 407.

2. SAN CIRILO DE ALEJANDRIA

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPG III, 5200-5438; PG 68-77; SC 97, 231, 237, 246, 322, 372, 392; BURGUIÈRE, P.-ÉVIEUX, P., *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien.* I. *Livre I et II.* SC 322 (Paris 1985); DURAND, G. M. DE, *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques.* SC 97 (Paris 1964); *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité.* I. SC 231 (Paris 1976); ÉVIEUX, P.-BURNS, W. H., *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales* I. *I-VI.* SC 372 (Paris 1991); II. *VII-XI.* SC 392 (Paris 1993); LEONE, L.-GARCÍA JALÓN, S., *Cirilo de Alejandría. ¿Por qué Cristo es uno?* BPa 14 (Madrid 1991).

Estudios: GRILLMEIER, A., *Christ in Christian Tradition.* I. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (London-Oxford [2]1975); KERRIGAN, A., *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament.* AnBib 2 (Roma 1952); MANOIR DE JUAYE, H. DU, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie.* ETHS 2 (Paris 1944); SIDDALS, R. M., «Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria», en *StPatr* XVIII/1 (Kalamazoo, Michigan, 1985), 207-211; STAROWIEYSKI, M., «Le titre θεοτόκος avant le concile d'Ephèse», en *StPatr* XIX (Leuven 1989), 235-242.

Según la tradición, Cirilo nació entre 375 y 380. Acompañó a su tío Teófilo, obispo de Alejandría desde el 385, al «Sínodo de la Encina», que depuso al Crisóstomo (403). Le sucedió en la sede de Alejandría el 412. Lo mismo que su tío, no andaba falto de energía y sí, a veces, de escrúpulos en la prosecución de sus fines. Cirilo quiere ser el jefe de una iglesia poderosa frente a las fuerzas que la rodean: la administración imperial, los intelectuales paganos, las otras sedes eclesiásticas rivales. Acaba con la tolerancia de que había disfrutado la comunidad novaciana. Responde a una provocación de los judíos organizando un *pogrom,* por el que las sinagogas quedan destruidas y, saqueados sus bienes, los judíos han de dejar la ciudad. La vehemencia de sus ataques a la supervivencia del paganismo tuvo algo que ver con el linchamiento de la filósofa neoplatónica Hypatia por un escuadrón de fanáticos el 415, aunque sería injusto imputarle este crimen [1].

[1] Cf. ÉVIEUX-BURNS, SC 372 (Paris 1991), p.11-22, 43-61 y 118.

Contra la supervivencia del paganismo

Ya en su *Carta Festal* VI del 418 se advierte la preocupación de Cirilo por dar respuestas a las críticas de intelectuales paganos. El *Contra Juliano (CJ)*, detenida refutación del *Contra los Galileos (CG)* de Juliano el Apóstata, supone una larga dedicación. Cirilo juzga necesario refutar una obra de más de 70 años antes, porque sus ideas aún son acogidas favorablemente por la elite intelectual del Imperio y entre la gente común persisten las prácticas supersticiosas, adivinatorias o mágicas. Aparte unos pocos fragmentos, todo lo que tenemos del *CG* se debe a la obra de Cirilo. De ésta sólo nos han llegado diez libros completos y fragmentos de otros diez; nada de los diez libros planeados como refutación del *CG* III [2].

Hay cierta semejanza entre las sabidurías alternativas propuestas por Juliano y Cirilo. Los dos sostienen que el sabio debe a la vez conocer la divinidad, imitarla practicando la virtud y liberándose de las pasiones y ser un guía para los demás. Juliano pretendía vivificar la religión griega a costa de un sincretismo que aglutinaba filosofía y misterios con nociones y valores cristianos. Cirilo, a menudo incapaz de comprender a los filósofos paganos de su tiempo, apela sin embargo a las categorías griegas tradicionales para expresar racionalmente la fe cristiana [3].

Polémica antiarriana

Más que la escasa actualidad del debate antiarriano, debió ser su interés teológico lo que animó a Cirilo a tratar la cuestión ya en su *Tesoro sobre la Trinidad* del comienzo de su carrera (muy plagiado de Atanasio). De entre el 412 y el 426 son sus diálogos sobre *La Trinidad santa y consubstancial,* con una presentación del arrianismo bastante convencional; también en su *Homilía Pascual* XII del 424. Su *Comentario al evangelio de san Juan* es un verdadero tratado contra el arrianismo y su mutación más reciente, el anomoioísmo; pero también contra el sabelianismo, la doctrina de la preexistencia de las almas y los dos excesos entre los que intentaría más tarde abrirse un camino en cristología: el dualismo (que ya combate en su *Homilía Pascual* VIII del 420) y el apolinarismo [4].

> ¿Ves, pues, cómo, al confinarse el Logos en un estado de unidad *(henótês)* inseparable e indefinida de conjunción inefable, quiere que

[2] Cf. Burguière-Évieux, SC 322 (Paris 1985), p.9-20.
[3] Cf Burguière-Évieux, SC 322 (Paris 1985), p.76-77.
[4] Cf. Durand, SC 231 (Paris 1976), p.17-43.

confesemos un solo Cristo antes y después de la carne? Porque por esto mismo, aunque según la naturaleza tiene la carne de la tierra, dice que es de arriba y que ha bajado del cielo y que volverá a los cielos donde antes estaba. Porque lo que le es propio por naturaleza lo atribuye a la propia carne, al no ser ajeno a ella, como es propio al estado de unidad que viene de la dispensación. Sin embargo, no prescindiremos en razón de lo que las une al máximo de las desemejanzas según la naturaleza. Por un lado algo que existe en su propia calidad de resplandor del Padre. Por otro a su vez algo carnal de la tierra, el hombre perfecto. Sin embargo, aun habiéndolos discernido de esta manera, distinguiendo lo propio de cada uno en puras ideas, los confinamos de nuevo en el estado de unidad inseparable. «Porque el Logos se hizo carne» [Jn 1,14], según el santo evangelista, sin haberse transformado en carne, pues no es eso lo que dice, sino que mencionó la carne como modo de hablar del hombre en su plenitud *(Carta Festal* VIII 6,39-57) [5].

El contraste cristológico entre Antioquía y Alejandría

En los s. IV y V subsistían los malentendidos sobre la terminología de doctores igualmente ortodoxos. En Antioquía, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia utilizaban *physis* e *hypôstasis* como sinónimos en cristología y esta sinonimia se extendió en parte al término *prôsôpon,* en tanto que designa la naturaleza individual, por oposición al *prôsôpon* de la unión, tal como lo explican Teodoro y Nestorio. Los antioquenos consideraban sobre todo la naturaleza concreta e individual.

Los alejandrinos consideraban la «naturaleza» en el sentido abstracto de lo poseído por la persona única. Algunos hablaban de la «naturaleza divina y humana» de Cristo; pero otros de «una hipóstasis y un prósopon». Cirilo reconoce la diferencia radical y genérica entre humanidad y divinidad, cada una tiene su propia naturaleza. Pero por la encarnación una ha llegado a ser propiedad de la otra y ha quedado establecida una unión o unicidad inseparable, que no puede quedar disuelta sin destruir el sujeto. Recurre a las analogías del fuego y el calor, el lirio y su fragancia. Aunque separables en la definición, humanidad y divinidad son ahora uno, como el lirio fragante es uno [6]. Hace uso de comparaciones como la de la unión del alma y el cuerpo. Defiende la unidad *(hénôsis)* mostrando que la exige la actividad taumatúrgica de Cristo. Mientras que los teólogos de la escuela de Antioquía consideran particularmente la humanidad de Cristo, Cirilo, fiel a la tradición alejandrina, lleva sobre todo sus

[5] Cf. ÉVIEUX-BURNS, SC 392 (Paris 1993), p.98-100.
[6] Cf. SIDDALS, en *StPatr* XVIII/1 (Kalamazoo, Michigan, 1985), 207-211.

especulaciones teológicas sobre la divinidad del Logos encarnado. Jn 1,14 es muchas veces el punto de partida de su argumentación [7].

La controversia nestoriana

El monje antioqueno Nestorio había sido elevado a la sede de Constantinopla el 428. Se había mostrado como opositor decidido de las herejías y en particular del apolinarismo. Luego empezó a predicar contra el que se diese a la Virgen María el título de *Theotókos* (Madre de Dios), pues sostenía que lo apropiado era *Christotókos.* Ataca además la doctrina tradicional de la *communicatio idiomatum* (ya en Nicea el Logos es el sujeto de dos series de afirmaciones que contienen los elementos divinos y los humanos). El kerygma confesaba a María como *Theotókos* [8] y hablaba del *Deus passus.* Nestorio cometió el error de salir al paso a una evolución kerygmática cuya antigüedad y valor teológico no supo apreciar plenamente. En la confusión que motivó (los fieles quedaron escandalizados), la reacción eclesiástica siguió las leyes de la tradición kerygmática [9].

Nestorio reduce el sujeto «Cristo» a la suma de las dos naturalezas y sólo raramente deja espacio para considerar al portador, al sujeto de estas naturalezas. Cristo es así «el nombre común de las dos naturalezas». En la medida en que Nestorio ve de hecho la diferencia o distinción de Cristo al nivel de las naturalezas, no se le puede acusar de enseñar una doctrina de dos personas en sentido estricto. Su dificultad particular está en que al interpretar a Cristo no está tratando de dos naturalezas abstractas, sino que humanidad y divinidad en Cristo son realidades concretas (para lo que usa como equivalentes *ousía, physis, hypóstasis).* Cada naturaleza realizada en existencia concreta tiene su *prósópon* natural. La unidad de *prósôpon* en Cristo se basa en el hecho de que el *prósôpon* del Logos hace uso del *prósôpon* de la humanidad de Cristo como un *órganon.* El resultado es que a veces habla de un *prósôpon* en Cristo y otras de dos *prósôpa.* Podemos entender cómo fue condenado, si se sacan las consecuencias de sus premisas falsas [10].

[7] Cf. MANOIR DE JUAYE (Paris 1944), p.105-134.

[8] La verdad dogmática, cada vez más clara para los fieles, provoca la búsqueda de un término para expresarla. El título, atestiguado en Egipto a mediados del s. III, se difunde por toda la región mediterránea y es comúnmente aceptado, pero es Gregorio Nacianceno el primero en intuir que es una clave de la cristología. Cf. STAROWIEYSKI, en *StPatr* XIX (Leuven 1989), 235-242.

[9] Cf. GRILLMEIER (London-Oxford [2]1975), p.443-450.

[10] Cf. GRILLMEIER (London-Oxford [2]1975), p.451-463.

Nestorio buscó la unidad de Cristo en el nivel del *prósópon* y la distinción en el de las naturalezas. Subraya la distinción de naturalezas sin querer negar la unidad. Cirilo pone la unidad en primer lugar, sin ser capaz de interpretar la distinción. El concilio de Calcedonia (451) será de hecho la *vía media.*

Cirilo, que acaso ya había escrito el tratado *La encarnación del Unigénito* (en que ataca dualismos cristológicos), lo ve como un intento blasfemo de destruir la unidad del Verbo encarnado. Por un lado quedaba un Hijo de Dios al que no era posible atribuir, sino por un lenguaje abusivo, el nacimiento virginal y la muerte en cruz. Por otro un humano vinculado moralmente al Hijo de Dios, pero que no era este Hijo, a quien correspondían propiamente los sufrimientos para nuestra salvación. En la *Carta Festal* del 429 y en larga *Carta a los monjes egipcios,* Cirilo refuta los errores dualistas sin nombrar a nadie. Como Nestorio se dio por aludido y pasó a predicar directamente contra Cirilo, el Alejandrino le dirigió dos cartas, la primera un tanto mordaz, la segunda más conciliadora *(Ep* 4). Nestorio no hace concesiones y expone su caso tanto al papa Celestino como a la corte de Constantinopla. Sin embargo, Cirilo le sigue los pasos con tres tratados para el emperador, su esposa y hermana mayor y las dos menores. En *La recta fe a las señoras* defiende la afirmación de la maternidad divina de María, puesto que Cristo no es una personalidad humana distinta del Verbo, sino el Verbo mismo. Habla de la unión «según la hipóstasis» y combate las dos nociones de la unión *en prosôpois* y del «hombre teóforo» de Nestorio. En *La recta fe a las Augustas* rechaza que Cristo pueda quedar «dividido según la hipóstasis». Afirma también como algo inconcuso la equivalencia *physis-hypóstasis* en cristología. En *La recta fe al emperador Teodosio* dedica varios capítulos a la refutación del apolinarismo. Esta oficiosidad no gustó al emperador, que pensó que quería dividir a su familia. Cirilo envía a su vez a Roma a un diácono con una carta muy deferente y una carpeta muy completa con los documentos ya traducidos al latín [11].

La contribución especial de Cirilo es haber preservado la conciencia de la honda naturaleza substancial de la conjunción de Dios y hombre en Cristo. La línea divisoria entre los orientales y los cirilianos era la fórmula «una naturaleza» *(mía physis)* y expresiones similares. En contraste con la división real de Nestorio, Cirilo está dispuesto a hablar de dos naturalezas sólo en el «área del pensamiento». La Iglesia prefirió la idea cristológica de Cirilo (la visión interna alejandrina de la unidad de Cristo) a su formulación de ella. Al usar *physis* en el sentido de «substancia individual existente», puede ex-

[11] Cf. Durand, SC 97 (Paris 1964), p.20-23 y 38-51.

presar bien la unidad en Cristo, pero es algo oscuro sobre la distinción [12].

El papa Celestino recurre al peritaje del teólogo oriental Juan Casiano, quien juzga heréticas las opiniones de Nestorio. Entonces el Papa convoca un sínodo romano (430) que condena a Nestorio y aprueba la posición de Cirilo. Con muy poco tacto, el Papa encarga a Cirilo que reclame a Nestorio la retractación de sus errores, so pena de deposición. El Papa, que se había explicado muy bien en el sínodo romano, no definía en sus cartas en qué términos debía Nestorio hacer su confesión de fe [13].

Cirilo remite a Nestorio las cartas romanas. Para que la retractación quede más clara añade doce anatematismos redactados por él mismo, exigiendo a Nestorio que los suscriba *(Ep* 17). Estos anatematismos eran una expresión, radicalizada por la polémica, de la teología alejandrina en lo que tenía de más divergente con la teología antioquena. Había además expresiones que Cirilo creía que eran de Atanasio, pero procedían de Apolinario o su escuela. Por eso su autor, que estaba todavía a la ofensiva en los cinco *Libros de réplicas a las blasfemias de Nestorio,* la pierde durante el curso del 431 y tendrá que componer hasta tres apologías para explicar los doce «capítulos». Responde a las críticas que habían hecho a sus anatematismos, Teodoreto de Ciro entre otros, en *Apología de los doce capítulos contra los obispos orientales.*

El Concilio de Efeso

Entre tanto el emperador Teodosio II había optado por convocar un concilio general para Pentecostés del 431. El Papa tuvo que conformarse. Decide enviar legados con instrucciones para que apoyen a Cirilo. Ya antes de la inauguración del concilio quedó clara la división del episcopado en partidos, con opciones claramente motivadas por las divergencias personales, de trasfondo teológico y de áreas de jurisdicción eclesiástica.

Cirilo, abusando de la comisión papal, precipita la primera sesión conciliar sin esperar la llegada de Juan de Antioquía y los obispos orientales. Ignora las protestas del comisario imperial y, claro está, de Nestorio, que no se presenta a la citación conciliar. Se le juzga en contumacia y se le condena. A los cuatro días llega a Efeso Juan de Antioquía con los obispos orientales. En reacción a lo hecho por Cirilo, se reúnen con Nestorio en sesión sinodal alternativa y pasan

[12] Cf. GRILLMEIER (London-Oxford [2]1975), p.476-483.

[13] Cf. DURAND, SC 97 (Paris 1964), p.23.

a condenar como heréticos a Cirilo y sus anatematismos. Los reunidos aprobaron una fórmula credal que, con unas pocas alteraciones, iba a llegar a ser la «Fórmula de Reunión» del 433.

La llegada de los legados romanos da ocasión a Cirilo a salir del punto muerto. Convoca una segunda sesión en la que se procede a una nueva condena de Nestorio. Nicea proveyó la fórmula cristológica realmente autoritativa sobre la que se condena a Nestorio: «Uno y el mismo es el Hijo eterno del Padre y el hijo de la Virgen María, nacido en el tiempo según la carne; por lo que ella puede ser llamada rectamente Madre de Dios». Se afirmó solemnemente la plena correspondencia con Nicea de la segunda carta de Cirilo a Nestorio; pero no se dio un respaldo oficial a la tercera, la que contiene los disputados anatematismos [14].

La corte de Constantinopla opta por la solución de dar por válidas las condenaciones mutuas lanzadas por sínodo y antisínodo. Tanto Nestorio como Cirilo quedan detenidos. Cirilo percibe que la clave está en la capital y pone en juego, con tanta habilidad como pocos escrúpulos, toda clase de influencias. Preso a raíz del concilio, escribió una *Explicación de los doce capítulos.* Envió regalos exóticos e hizo correr el oro entre los cortesanos. Recurre también al prestigio de un santo monje de la ciudad, que rompe su clausura de años para solicitar audiencia del emperador y consigue ganarle para la causa de Cirilo. Así que mientras que Nestorio tiene que marchar al destierro, Cirilo pudo regresar triunfalmente a Alejandría. Ya en Egipto, envió una *Apología a Teodosio* justificando su actuación antes del concilio y durante éste.

Tras laboriosas gestiones logró llegar a un Acta de Unión el 433 con los antioquenos (que salvaguardaba lo esencial: el *Theotókos* y el principio de la comunicación de idiomas, e.d. la verdadera unidad de Cristo). Aquéllos abandonaron a Nestorio y Cirilo renunció a reclamar la aceptación de sus anatematismos. En años sucesivos tuvo que defender su doctrina cristológica tanto contra sus adversarios antioquenos como contra sus amigos extremistas que le reprochaban haber claudicado por el afán de unidad.

El 437 pudo componer el *Que Cristo es uno,* donde el vocabulario relativo a la unión hipostática se reduce prácticamente a dos términos: conjunción *(synapheia)*, para rechazarlo, y unión *(hénosis)*, sostenido con énfasis. Es un libro ya dirigido, aunque sin nombrarlos, contra los dos grandes maestros de la escuela de Antioquía, a quienes atribuía la tesis del nestorianismo [15]. Fueron sus escasos partidarios orientales quienes le instaron para que frenase la propaganda

[14] Cf. GRILLMEIER (London-Oxford ²1975), p.482-487.

[15] Cf. DURAND, SC 97 (Paris 1964), p.58-80.

nestoriana larvada, que denunciaban en la difusión de las obras de Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia. Cirilo compuso para ello un *Comentario al Símbolo* y varios libros, de los que sólo nos han llegado fragmentos, *Contra Diodoro y Teodoro.* Esta ofensiva contra sus prestigiosos maestros exasperó la resistencia de los orientales. También esta vez Cirilo aceptó una solución de compromiso. Sin renunciar a decir lo que pensaba de la teología antioquena, afirmó que no era su intención hacer anatematizar nominalmente a gente muerta en la paz de la Iglesia [16]. Murió el 444.

Obras exegéticas

Siguiendo la tradición exegética alejandrina, cultiva una interpretación alegórica del A.T. fundada sobre la lectura en clave cristológica, como anticipación simbólica *(typos)* o profética de Cristo y de la Iglesia. Distingue también como era tradicional los niveles interpretativos de lo literal, lo tipológico y lo moral.

Podemos datar en sus primeros años de episcopado las *Glaphyras* sobre el Pentateuco. Pese a la referencia del título al estilo elegante y pulido *(glaphyrós)*, como escritor, su estilo es difuso y recargado, aunque su contenido es rico y preciso. Compone los diálogos sobre *La adoración en espíritu y verdad* esforzándose en interpretar la Escritura sin atenerse a la letra. En las *Cartas Festales* I-V (412-418) y *Glaphyras sobre Ex, sobre Lev, sobre Gén,* se constata la misma predilección por la interpretación tipológica y alegórica y la misma preocupación respecto a judíos y paganos [17]. Busca en los libros mosaicos la perla escondida, e.d. Cristo. En los *Comentarios a los 12 profetas,* el comienzo de *CJ* y el *Comentario a Is,* en que sigue el texto, hay una cierta preocupación por la interpretación literal [18]. Hay que notar que Cirilo no sólo descubre lenguaje figurado en la Escritura sino que lo liga a veces al sentido literal. Su actitud difiere tanto en esto de sus predecesores alejandrinos, que podemos sospechar que ha sido influido por otras corrientes exegéticas. Parece que ha tomado de los comentarios de Jerónimo la convicción de que un texto puede ser figurativo y literal a la par. El número de puntos de contacto con la exégesis jeronimiana es más bien amplio, particularmente respecto al sentido literal de la Escritura. Pone en juego la misma combinación de exégesis antioquena y alejandrina [19].

16 Cf. DURAND, SC 97 (Paris 1964), p.27-31.
17 Cf. ÉVIEUX-BURNS, SC 372 (Paris 1991), p.63-66.
18 Cf. DURAND, SC 97 (Paris 1964), p.12-13.
19 Cf. KERRIGAN (Roma 1952), p.86-87 y 435-439.

CAPÍTULO XI

GRANDES PADRES LATINOS

1. SAN AMBROSIO DE MILAN

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPL 123-165, dudosas 166-168; PL 14-17; PLS 1,569-619; CSEL 32, 62, 64, 73, 78, 79, 82; CCL 14; SC 45, 52, 239; BOTTE, B., *Ambroise de Milan. Des Sacrements. Des Mystères. L'Explication du Symbole.* SC 25bis (Paris 1961); GRYSON, R., *La pénitence.* SC 179 (Paris 1971); GARRIDO, M., *Obras de San Ambrosio* I. BAC 257 (Madrid 1966); ANDRÉS, S., *San Ambrosio. Tratado de la virginidad.* LSP 16 (Sevilla 1990); BASEVI, C., *La iniciación cristiana (la explicación del símbolo, los sacramentos, los misterios).* Neblí 45 (Madrid 1977); CASCIARO, J. M., *Sobre las vírgenes y la virginidad.* Neblí 3 (Madrid 1956); GARRIDO, M., *La penitencia.* BPa 21 (Madrid 1993).

Bibliografía: BEATRICE, P. F., etc., *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974).* SPM 11 (Milano 1981).

Estudios: CANTALAMESSA, R., «Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo», en LAZZATI, G. (ed.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano 2-7 dicembre 1974* I-II. StPM 6-7 (Milano 1976), 483-539; COURCELLE, P., *Recherches sur saint Ambroise. «Vies» anciennes, culture, iconographie.* EAug (Paris 1973); DUDDEN, F. H., *The Life and Times of St. Ambrose.* I-II (Oxford 1935); DUVAL, Y.-M., «Ambroise, de son élection à sa consécration», en LAZZATI, II (Milano 1976), 242-283; MONACHINO, V., *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV* (Milano 1973); PAREDI, A., *Sant' Ambrogio e la sua età* (Milano ²1960); PIZZOLATO, L. F., *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio.* SPM 9 (Milano 1978); SAVON, H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif.* I-II (Paris 1977); SIMONETTI, M., «La politica antiariana di Ambrogio», en LAZZATI, I (Milano 1976), 266-285; SORDI, M., «L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo», en LAZZATI, I (Milano 1976), 203-229; TESTARD, M., «Étude sur la composition dans le "De officiis ministrorum" de saint Ambroise», en Y.-M. DUVAL (ed.), *Ambroise de Milan. XVIᵉ Centenaire de son élection épiscopale.* EAug (Paris 1974), 155-197.

Familia y educación

Ambrosio había nacido en Tréveris de las Galias (Trier), probablemente a comienzos del 339. Su padre era el prefecto del pretorio de las Galias y administraba en lo civil buena parte de la mitad occidental del Imperio. Su madre, al enviudar pocos años después, vuelve con sus hijos a Roma y con su hija mayor y otras vírgenes consagradas se dedicó a la vida ascética en su propia casa. Ambrosio recibió la educación habitual para un caballero romano de su tiempo. En la escuela de gramática comenzó a adquirir su amplio conocimiento de los clásicos. En la de retórica, pudo alternar los ejercicios declamatorios *(suasoriae)* con prácticas forenses *(controversiae)*. En el s. IV la retórica dominaba la educación, como la lógica en el Medievo y la literatura en el Renacimiento; abría el camino a riqueza y poder. Como complemento, debió seguir cursos de dialéctica, sistemas filosóficos y ciencias naturales. Fue fraguando una actitud intelectual que se caracterizará en adelante por su hostilidad a la dialéctica, indiferencia por la filosofía e interés por la ética. El preceptor escogido para completar su instrucción en la religión cristiana fue probablemente el mismo presbítero Simpliciano al que años después rogó que viniese a Milán para prepararle al bautismo y ordenación [1].

El gobernador elegido obispo

Tras completar su educación, Ambrosio y su hermano Satiro fueron a Sirmium (Ilyria) como abogados adscritos al tribunal de la prefectura de Italia. Ambos obtuvieron nombramientos políticos. Ambrosio fue nombrado «consular» o gobernador de Emilia-Liguria, con sede en Milán.

Milán había sido desde comienzos de siglo la sede principal del gobierno imperial en Occidente. El obispo de Milán era el único metropolitano de Italia del norte. Al llegar Ambrosio a Milán, ocupaba la sede Auxencio, un capadocio arriano al que Constancio había nombrado para Milán tras desterrar al obispo ortodoxo. Auxencio se había hecho aceptable por su moderación a la masa de los fieles, aunque sin conciliarse a los católicos estrictos. Cuando Auxencio murió (373), muerto ya su predecesor exiliado, había que elegir un nuevo obispo. Como el emperador Valentiniano I estaba por entonces en Tréveris, el tumulto popular tuvo cauce más libre. Los católicos estaban decididos a recuperar el obispado y los arrianos a retenerlo. La excitación pública hacía temer que la asamblea electo-

[1] Cf. DUDDEN, I (Oxford 1935), p.1-21 y 57-58.

ral en la catedral derivase en actos de violencia. Ambrosio, en su condición de gobernador, acudió personalmente para calmar a la gente. Tras su discurso alguien [2] gritó: ¡Ambrosio obispo!, y toda la asamblea hizo suyo el grito. Tan pronto como cayó en la cuenta de que la gente iba en serio, Ambrosio se retiró al palacio de justicia y tomó medidas singulares para decepcionar a sus admiradores [3]. Sus expedientes fallaron, porque el pueblo percibió la maniobra. Fue retenido en tanto se mandaba un correo al emperador, quien dio de buen grado su consentimiento. Ambrosio, que entretanto se había escapado y escondido, fue arrestado y conducido a Milán y acabó consintiendo con reluctancia a lo que se le requería. Fue bautizado y, tras recibir los sucesivos ministerios, ordenado obispo a los ocho días (1-12-373 ó 7-12-374) [4].

Como obispo, su carácter, firme pero amable, se detecta sobre todo en su amplia correspondencia. Transluce su energía de hombre de acción, una firmeza moral matizada por su amabilidad natural, bondad real y piedad ardiente. Carácter de singular dignidad y elevación que le aseguró una posición única entre sus contemporáneos [5].

En sus tratos con los obispos orientales le falló a Ambrosio su habitual sagacidad de hombre de estado. Ambrosio y los obispos influidos por él mostraron una extraña falta de comprensión a las personas y opiniones orientales y, al final, no consiguieron nada efectivo [6]. Este fallo tenía su raíz en el clima de aborrecimiento recíproco y desconfianza mutua, notable ya por los años 340-345 y renovado en los últimos decenios del s. IV. Se reproducía en el mundo cristiano el clima de aversión recíproca que había envenenado desde siempre las relaciones entre griegos y romanos [7].

El exegeta

Apenas ordenado obispo, se ve en la situación paradójica de «tener que enseñar sin haber aprendido». Por eso se dedica intensamente al estudio teológico, bajo la dirección del presbítero Simpliciano, que más adelante sería su sucesor.

[2] La tradición, de la que se hace eco la *Vita Ambrosii* 6, afirma que fue un niño. Se ha entendido esto como propio de un cliché hagiográfico; pero históricamente no es inverosímil. Cf. DUVAL, en LAZZATI, II (Milano 1976), p.253-254.

[3] Cf. COURCELLE (Paris 1973), p.9-16.

[4] Cf. DUDDEN (Oxford 1935), p.58-70.

[5] Cf. DUDDEN, II (Oxford 1935), p.492-496.

[6] Cf. DUDDEN (Oxford 1935), p.216.

[7] Cf. SIMONETTI, en LAZZATI, I (Milano 1976), p.285.

Su aprendizaje exegético lo hace en los comentarios escriturísticos de Filón (por eso se le llamó *Philo latinus)* y Orígenes. Su deuda con Filón es muy amplia. Pero cada vez que utiliza a Filón da prueba de vigilancia; pues dispone de una especie de rejilla a través de la cual descifra la obra del Alejandrino. La clave es precisamente la oposición entre *spiritalia* y *moralia.* Para Ambrosio, Filón se ha limitado a las realidades morales, porque su espíritu judaico le impedía captar el significado espiritual al que Cristo ha venido a damos acceso. Ambrosio ha centrado su alegorismo (que integra la tipología) en torno a la persona y misterio de Jesús. Lo ha cerrado asociándolo fuertemente a una ortodoxia [8].

En su visión, el entero curso de la Escritura revela los aspectos multiformes de la única y diuturna presencia de Dios. Unidad y variedad, unidad y diversificación son sus conceptos de fondo. Se hace pues fundamental el discurso sobre los géneros literarios (ley, profecía, cántico, historia, etc.). En el salmo o cántico se compendian todas las características de los varios géneros literarios, que hacen de él como un microcosmo de la Escritura.

Las formas en que la filosofía clásica distinguía el saber (natural, moral, racional) entran también en el discurso exegético, porque Ambrosio las reencuentra como contenidos del texto sacro. La sabiduría racional es la que abarca los elementos metodológicos y purificativos. La natural es la que sobrepasa las realidades mundanas y sensibles. Estas formas de sabiduría caracterizan singularmente ciertas zonas escriturísticas.

> Hay tres cosas que los filósofos de este mundo han considerado sumamente destacadas: que hay tres clases de sabiduría, la natural, la moral y la racional. Ya hemos podido advertir las tres en el A.T. Pues ¿qué otra cosa significan aquellos tres pozos, el de la Visión [Gén 16,14], el de la Abundancia [Gén 26,33] y el del Juramento [Gén 21,32], sino que se daba ya entre los patriarcas esta triple cualificación? Pienso que lo racional es el pozo de la Visión, por el hecho de que el razonamiento agudiza la visión de la mente y purifica la mirada del ánimo. Pienso que el discurso ético es el pozo de la Abundancia, por el hecho de que, al retirarse los de otra tribu (representación que es figura de los vicios de la carne), Isaac encuentra el agua viva de la mente; pues las buenas costumbres hacen fluir el agua pura y esa bondad con la gente se desborda con los demás al hacerse más estricta para uno mismo. El tercer pozo, el del Juramento, es la sabiduría natural, que abarca lo que está por encima de la naturaleza o en la naturaleza. Porque lo que se afirma y se jura, como poniendo a Dios por testigo, abarca también las realidades divi-

[8] Cf. SAVON, I-II (Paris 1977), 55-61 y 377-385.

nas, al presentar como testigo de la veracidad al Señor de la naturaleza *(In Lc.* Prólogo 2).

En cambio los sentidos exegéticos están siempre simultáneamente concentrados en el dictado de la Escritura. Lo más frecuente en la concepción ambrosiana es la sucesión letra, moral y mística o espiritual. Cuando la «historia» no es portadora de moralidad, hay que recuperarla con la alegorización. La interpretación moral queda subordinada a la «mística»; pero no se puede alcanzar el nivel místico sin pasar por el moral. La mística es lectura del aspecto teo-cristocéntrico de la Escritura. Es la interpretación por excelencia, capaz de captar la armonía de los Testamentos [9].

Su exégesis se centra en el A.T. Quizás porque éste reclamaba más una explicación cristiana y por las muchas dificultades que su lectura suscitaba en la Iglesia. Su obra exegética más amplia está dedicada al Hexámeron [10]. Es difícil discernir si algunos de los tratados que publicó no fueron primero sermones. Entre su producción exegética sobre el N.T. destacaremos su *Expositio in Lucam,* una serie de homilías agrupadas, revisadas y editadas como comentario.

El teólogo

En dogmática y moral, pese a su temperamento práctico, no especulativo, opta por los grandes teólogos griegos contemporáneos: Basilio, Gregorio Nacianceno, Dídimo el Ciego, Cirilo de Jerusalén y Epifanio. Si bien no fue original, muestra en alto grado la capacidad de captar los problemas, de asimilar las soluciones y de encontrar formulaciones nítidas para ellas, en lo que supera aun a sus maestros [11]. Se muestra más personal en su teología práctica. Como Tertuliano, pero ajeno a su extremismo, tendía a interpretar el cristianismo en términos jurídicos. Sin embargo se nota que Ambrosio, a pesar de su legalismo, era también un místico [12].

Sus obras propiamente dogmáticas son sólo tres. El *De fide ad Gratianum* fue escrito a petición del joven emperador Graciano. Da muestra de una visión simplificadora y carente de toda percepción del desarrollo histórico al estimar que el arrianismo consiste en una única e idéntica herejía. Cuatro años después, en el *De incarnatione dominicae sacramento,* modifica algo esa visión rígidamente unitaria y acepta tomar en consideración las dos formas de arrianismo que

[9] Cf. Pizzolato (Milano 1978), p.12-14, 117-129, 159-173, 223-261 y 314-326.
[10] Cf. Paredi (Milano [2]1960), p.364-382.
[11] Cf. Cantalamessa, en Lazzati, I (Milano 1976), p.538-539.
[12] Cf. Dudden, II (Oxford 1935), p.555-557.

se mantenían vivas: el anomoioísmo de Eunomio y el homoioísmo de los semiarrianos. En su debate con los arrianos latinos, fieles al esquema rígido *Logos-sarx,* Ambrosio tuvo éxito donde habían fallado sus máximos maestros griegos, ya que poseía, como herencia de la cristología de Tertuliano, un claro esquema cristológico del tipo *Verbum-homo.* Desarrolló en consecuencia una teología de la humanidad perfecta de Cristo y pudo fundar sobre ella una exégesis de las dos naturalezas que resultó ser un arma devastadora para el apoyo bíblico tradicional del arrianismo [13]. Condensó también los resultados del debate oriental sobre la divinidad del Espíritu Santo en su *De Spiritu Sancto.*

El pastor

Sus escritos pastorales translucen la tarea del obispo en la catequesis de catecúmenos y neófitos, la reintegración de los pecadores arrepentidos en la comunidad y la disciplina del clero. Proyectaba su estudio en su enseñanza catequética. Luego redactaba los sermones pronunciados en forma de tratados, con las consiguientes suturas y retoques. Puede estudiarse el contraste de los escritos editados con los sermones originales en los que fueron recogidos taquigráficamente por oyentes. Es el caso del *De sacramentis* y de la *Explanatio symboli ad initiandos,* una catequesis en una de las etapas claves del catecumenado.

Tanto el *De mysteriis* como el *De sacramentis* son instrucciones dadas a los neófitos. Hoy se considera que el *De sacramentis* ha sido la recensión estenográfica de un oyente de los sermones pronunciados por Ambrosio en el curso de una misma semana. En otra oportunidad, Ambrosio decidió publicar un tratado tomando como tema su catequesis habitual a los neófitos sobre el significado simbólico de los ritos de iniciación. Es lo que origina el *De mysteriis.* En ambos escritos encontramos datos interesantes sobre la celebración en la iglesia de Milán [14].

> Cuando te pregunté: «¿Renuncias al diablo y a sus obras?», ¿qué respondiste?: Renuncio. «¿Renuncias al mundo y a sus placeres?», ¿qué respondiste? Renuncio. Acuérdate de lo que has dicho y nunca te olvides del conjunto de garantías dadas. Si firmas un pagaré a otro te has obligado para recibir su dinero, te has comprometido de firme y, aunque de mala gana, estás en deuda con tu acreedor. Si lo protes-

[13] Cf. CANTALAMESSA, en LAZZATI, I (Milano 1976), p.486-501.
[14] Cf. BOTTE, SC 25bis (Paris [2]1961), p.7-31.

tas, vas al juez y allí quedas obligado por la garantía dada *(De sacramentis* II 5).

Después de esto se te ha abierto el Santo de los santos. Has entrado en el santuario de la regeneración. Recuerda lo que se te ha preguntado. Reconoce lo que has respondido. Renunciaste al diablo y a sus obras, al mundo, su lujuria y placeres. Tu palabra ha quedado guardada no en un sepulcro de muertos sino en el libro de los vivos *(De mysteriis* II 5).

El *De paenitentia* es una refutación del rigorismo de los novacianos, que no ponían término a la penitencia que imponían a los culpables de pecados graves y los mantenían apartados de la comunión. La refutación se desarrolla en un doble plano. El primero es que los novacianos se hacen una imagen de Dios diferente de la que da la Escritura. El segundo, que no atienden la palabra del Señor sobre el poder de las llaves dado a su Iglesia. Lo que está en juego en la controversia es el poder sacerdotal de perdonar los pecados ante Dios y no sólo el de poner un término a la penitencia eclesiástica [15].

El *De officiis ministrorum* está dedicado a su clero. Inspirado en el *De officiis* de Cicerón, sustituye la moral estoica (antropocéntrica) por la cristiana. De una manera general, Ambrosio toma de Cicerón los cuadros de su desarrollo; pero en el interior de estos cuadros se entrega a otra fuente, la Biblia, que sigue con complacencia y fervor, con abundancia y libertad. En la obra concurren tres géneros literarios: la *disputatio* filosófica, la *expositio* de la fe y la *exhortatio* a la santidad [16].

Fue un entusiasta del ideal ascético con panegíricos de la virginidad y de la continencia. El *De virginibus* y el *De viduis* son significativos de sus tratados ascéticos. La virginidad es para él una *virtus principalis,* una virtud nueva, germinada de la Encarnación del Verbo, que hace partícipe a la humanidad de la integridad divina. El origen celeste de la virginidad cristiana tiene como efecto el transformar en celeste, ya sobre esta tierra, la vida de los que la abrazan. El modelo por excelencia es la vida de María Virgen. De esto mismo trata ampliamente en *De institutione virginis* [17].

Ambrosio introduce en Occidente el canto antifonario, en que todo el pueblo cantaba al unísono. Compuso también himnos de contenido catequético, que tuvieron pronta difusión. La autenticidad de cuatro de ellos queda atestiguada por san Agustín [18].

[15] Cf. GRYSON, SC 179 (Paris 1971), p.20-50.
[16] Cf. TESTARD, en DUVAL (Paris 1974), p.192-196.
[17] Cf. MONACHINO (Milano 1973), p.202-209.
[18] Cf. PAREDI (Milano [2]1960), p.463-474.

Como era de esperar de sus cualidades y formación retórica, alcanzaron renombre sus oraciones fúnebres. La más sentida, la de su hermano Satiro. La de los emperadores Graciano y Valentiniano II no fueron sólo de circunstancias. La del emperador Teodosio (395) vino a ser su testamento político. Ambrosio muere el 4-12-397.

Política religiosa

La política religiosa del obispo Ambrosio queda señalada por cuatro episodios significativos.

Organizó una «resistencia pasiva» frente a la pretensión de la emperatriz viuda Justina de conceder una basílica a los arrianos. El obispo la ocupó con sus fieles, a quienes mantenía en una actitud religiosa alternando el canto de salmos con el de himnos que él mismo componía. La emperatriz optó por renunciar a su intento de privar a la comunidad católica de una de sus basílicas en beneficio de un grupo sectario que había surgido al amparo de la protección estatal [19].

En muchos aspectos, Ambrosio es un hombre antiguo. Se compromete de lleno en la lucha final entre el cristianismo y el «establishment» pagano, que había mostrado su fuerza en el intento de restauración de Juliano. Uno de sus símbolos era el Altar de la Victoria en el Senado de Roma. Constancio lo había mandado quitar y Juliano lo había restablecido. Graciano dio orden de retirarla de nuevo. Tanto el papa Dámaso de Roma como el obispo de Milán, Ambrosio, logran que Graciano ni siquiera reciba a la delegación senatorial capitaneada por Símaco, que viaja a la residencia imperial con este objetivo. Ambrosio ataca la religión tradicional de Roma, con mayor decisión que cualquier otro eclesiástico de su tiempo, precisamente porque es romano y no admite escisiones en el seno del estado romano [20].

Hay que reconocer que, después de haber reclamado la libertad religiosa, los cristianos pierden a su vez el sentido de la tolerancia cuando el poder se alía con ellos. Es el tiempo en que cristianos fanáticos destruyen templos paganos e incendian también sinagogas. La sinagoga de Callinicum, en Mesopotamia, fue incendiada por una turba de cristianos. Como reparación de esta fechoría, Teodosio había ordenado que se reconstruyese con el dinero de la caja eclesiástica. Puede que la medida no fuese del todo justa al cargar sobre toda

[19] Cf. DUDDEN (Oxford 1935), p.278-280.
[20] Cf. SORDI, en LAZZATI, I (Milano 1976), p.227.

la comunidad la responsabilidad de malhechores no identificados. Con su insistencia, Ambrosio logra que el emperador revoque su disposición y siente un precedente desafortunado. Recordando toda una serie de desafueros posteriores, el historiador eclesiástico no puede menos de lamentar esta victoria de Ambrosio.

En cambio fue admirable su firmeza moral al reclamar la penitencia de Teodosio. El emperador había ordenado una matanza, que se cumplió en el circo de Tesalónica entre la multitud reunida para el espectáculo, como castigo por el linchamiento de funcionarios imperiales en un motín. No es histórica la escena, tantas veces pintada, del obispo plantado en la puerta de la iglesia impidiendo la entrada del emperador excomulgado. Pero sí que logró por carta (a.390) que Teodosio hiciese penitencia pública. La historia de la penitencia del emperador es honrosa para los dos personajes en juego. Puede advertirse ya la diferencia significativa que va a caracterizar la actitud de la jerarquía eclesiástica frente al poder político en Occidente y en Oriente [21].

2. SAN JERONIMO

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPL 580-623; PL 22-30; PLS 2; CCL 72-78; CSEL 49, 54, 55, 56, 59; SC 242, 259, 323; LARDET, P., *Saint Jérôme. Apologie contre Rufin.* SC 303 (Paris 1983); VALERO, J. B., *Epistolario de San Jerônimo,* I. BAC 530 (Madrid 1993); RUIZ BUENO, D., II. BAC 220 (Madrid 1962).

Estudios: ANTIN, P., *Recueil sur saint Jérôme.* Latomus, 95 (Bruxelles 1968); BODIN, Y., *Saint Jérôme et l'Église.* ThH 6 (Paris 1966); BRAVERMAN, J., *Jerome's Commentary on Daniel: A Study of comparative Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible.* CBQ MS 7 (Washington 1978); GRÜTZMACHER, G., *Hieronymus. Eine biographische Studie zur Alten Kirchengeschichte.* 1. *Sein Leben und seine Schriften bis zum Jahre 385* (Leipzig 1901 = Aalen 1969); HAGEMANN, W., *Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenväters Hieronymus.* TTZ 23 (Trier 1970); JAY, P., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son Commentaire sur Isaïe.* EAug (Paris 1985); KELLY, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London 1975); PENNA, A., *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo.* ScrPIB 102 (Roma 1950).

San Jerónimo ha ejercido su influencia mediante su producción literaria, abundante y diversificada, por su defensa del ideal monástico y de las devociones de la piedad popular. Sobre todo porque

[21] Cf. DUDDEN (Oxford 1935), p.371-392.

proporcionó a la Iglesia latina la que acabaría por ser su versión oficial de la Escritura y abundantes comentarios, en los que le ha transmitido la tradición exegética griega y hebrea [1].

El monje polígrafo

Jerónimo había nacido en Stridon (Dalmacia). Si bien Próspero de Aquitania da como fecha de su nacimiento el 331 [2], parece más apropiado situarlo entre el 340 y el 350. Ningún dato de su vida anterior a la estancia en Constantinopla el 381 se puede fijar con la misma seguridad [3]. Tras los primeros estudios en Stridon, estudió gramática en Roma con el famoso Donato. Aquí aprendió ese método de explicación de que se sirvió más tarde para la Biblia: versículo por versículo, sin preocuparse mucho, en general, por la secuencia de las ideas. Estudió los clásicos latinos y se entusiasmó con Cicerón y Virgilio. Con los estudios de retórica debió de estudiar algo de filosofía. Contó con un grupo de amigos, como Bonoso, Rufino de Aquileya y Panmaquio, rico aristócrata romano. Eran de un cristianismo orientado devocionalmente. Sin embargo parece que en sus primeros años de estudiante romano se dejó llevar por el ambiente a una vida disipada. Fue hacia el fin de sus estudios cuando recibió el bautismo.

Bonoso y Jerónimo viajaron hasta Tréveris, quizás para hacer carrera. Aquí tuvo lugar una conversión de los dos amigos, que se propusieron renunciar a las ambiciones seculares. Volvieron al noreste de Italia, a Aquileya, donde se integraron en un círculo de devotos cristianos, en su mayoría clérigos. Entre ellos se encontraba ya Rufino. Cuando el círculo se disolvió el 373, Jerónimo, en un pequeño grupo guiado por Evagrio de Antioquía, emprendió una peregrinación a Tierra Santa.

Una enfermedad le retuvo en Antioquía, hospedado por Evagrio, donde se queda más de un año. Estudia la Lógica de Aristóteles en comentarios y sigue las clases exegéticas de Apolinario de Laodicea, buen biblista y que todavía no había sido condenado por sus ideas cristológicas. Se apunta a la escuela antioquena de la aproximación histórica al texto. Más tarde, impactado por el alegorismo de Orígenes, combinará o alternará la exégesis literal antioquena con el espiritualismo alejandrino. Movido por el ejemplo de sus amigos, que se

[1] Cf. Hagemann (Trier 1970), p.223.

[2] Pese a la argumentación de Kelly (London 1975), p.1 y 337-339, a favor de la fecha dada por Próspero de Aquitania, Antin (Bruxelles 1968), p.33, que se pregunta si Stridon no estaba en Venecia Istria, da como fecha probable poco antes del 345.

[3] Cf. Grützmacher, 1 (Leipzig 1901 = Aalen 1969), p.41-51.

iban haciendo monjes, Jerónimo empezó a ejercitarse en el ayuno para retirarse también al desierto; pero seguía atrayéndole más el estilo de Cicerón y Plauto que el zafio lenguaje de los profetas. En medio de la cuaresma cayó seriamente enfermo:

> De repente arrebatado en espíritu soy arrastrado al tribunal del juez, donde había tanta luz y tan grande el resplandor por el brillo de los presentes que, echado en tierra, no me atrevía a mirar hacia arriba. Al ser interrogado sobre mi condición respondí ser cristiano. El que presidía dijo: «Mientes. Eres ciceroniano, no cristiano; porque donde está tu tesoro ahí está también tu corazón» [Mt 6,21]. Entonces me callé y entre los azotes —pues había mandado que me golpeasen— me sentía más atormentado por el ardor de la conciencia, considerando para mí el versículo: «Quién te confesará en el infierno» [Sal 6,6]. Entonces comencé a gritar gimiendo al decir: «Ten piedad de mí, Señor. Ten piedad de mí» [Sal 56,2]. Esta voz resonaba entre los azotes. Por fin los asistentes, de rodillas ante el presidente, le rogaban que excusase mi juventud para dar lugar a la penitencia por el error y que se cumpliese el tormento si alguna vez volviese a leer libros de literatura pagana *(Ep* 22,30).

Fue un delirio de enfermo. Los golpes que sintió procedían de sus mismas llagas. La pesadilla tuvo su efecto. Por más de quince años no volverá a leer autores paganos. Una decisión que modificó gradualmente y acabó reinterpretando drásticamente. En la *Ep* 70, de hacia 397-398, explica cómo la cultura pagana podía ser utilizada por el cristianismo [4].

Jerónimo se retiró entre los ermitaños del desierto de Chalcis (375), al sudeste de Antioquía. Emprendió el estudio del hebreo como recurso penitencial: para reprimir los recuerdos sexuales de su juventud romana. Sin duda su dedicación a la Biblia le suscitó esta inquietud intelectual; aunque treinta años después dé esa explicación ascética. En una serie de cartas *(Ep* 6-12) se hace cada vez más fuerte su añoranza de los amigos. Jerónimo es un hombre con un deseo apasionado de ser querido; pero muy pronto para sentirse ofendido. También surgen las tensiones en el entorno monástico de Chalcis. Cuando las controversias trinitarias se debaten entre los monjes, Jerónimo seguía ateniéndose al uso occidental y niceno que identificaba *ousía* e *hypóstasis* y hablaba de *tría prósópa;* lo que en Oriente sonaba a sabeliano. Es ya mal visto como hereje entre los monjes y opta por marcharse antes de que lo echen (377) [5].

[4] Cf. Antin, en: *Recueil* (Bruxelles 1968), 71-100, que presenta tanto los testimonios sobre sueños de este tipo como también un esbozo de algunos aspectos del conflicto, que turbaba a Jerónimo, a través de los siglos.

[5] Cf. Grützmacher, 1 (Leipzig 1901), p.167-175; Kelly (London 1975), p.46-56.

En Chalcis, o de nuevo en Antioquía, escribió la *Vita Pauli*, una hagiografía novelesca de propaganda monástica, que tuvo gran éxito de lectores en Occidente [6]. En Antioquía, Jerónimo aceptó ser ordenado presbítero por Paulino, bajo salvaguardia de su libertad de monje. El 381 lo encontramos en Constantinopla. Por este tiempo traduce, con omisiones e interpolaciones, la *Chronica* de Eusebio de Cesarea, que amplía del 325 al 378. Tanto la *Vita Pauli* como la *Chronica* tuvieron un éxito inmediato y prolongado que difunde su fama literaria. Traduce también, con elegancia superior al original, Homilías de Orígenes. En Roma traducirá dos Homilías sobre el Cant, con elogios entusiastas al Alejandrino; lo mismo que en sus cartas del período 382-385.

Viajó a Roma con Paulino de Antioquía y Epifanio de Salamina para un sínodo (382), que reconoce a Paulino como obispo de Antioquía; pero aquí era Flaviano el reconocido por casi toda la comunidad y sus colegas orientales. Jerónimo consigue ganarse la estima del papa Dámaso y se queda en Roma. Dámaso le hace consultas sobre cuestiones exegéticas, a las que Jerónimo responde con pequeños tratados. Le confía también la revisión del texto de la *Vetus Latina*. Jerónimo no pasa de la revisión del texto de los evangelios y del salterio. Algunos han pensado que es el texto que nos ha llegado como *Psalterium Romanum*. Las nuevas lecciones chocaban con formulaciones ya arraigadas, por lo que recibió críticas de los tradicionalistas. Jerónimo respondió a sus críticos con insultos.

Concentró su dedicación pastoral directa en un círculo devoto de damas aristocráticas que residían en el Aventino en torno a las ricas viudas Marcela y Paula y las hijas de ésta, Eustochium y Blesila. A Marcela, Jerónimo le aclara por escrito cuestiones exegéticas (y hasta con el hebreo). Ella se preocupa de moderar su impetuosidad. En una carta a Eustochium sobre la vida monástica *(Ep* 22) le explica que hay tres clases de monjes en Egipto: los que viven en *coenobium*, los *anachoretae* y los *remnuoth (Ep* 22,34). Estos últimos son gente que viven juntos, no más de dos o tres y a su aire, y en los que todo es afectado [7].

Aun en círculos cristianos alarmaba la intensificación de las prácticas ascéticas y la tendencia creciente a igualar la vida ascética con el auténtico cristianismo. El presbítero Helvidio trató de mostrar la igualdad del casado y del célibe (383). Buscando fundamento evangélico, había sostenido que María fue virgen hasta el nacimiento de Jesús y luego vivió matrimonialmente con José. Veía aquí, como muchos exegetas acatólicos actuales, la mejor explicación de

[6] Cf. GRÜTZMACHER, 1 (Leipzig 1901), p.155-167; KELLY (London 1975), p.56-66.
[7] Cf. ANTIN, en: *Recueil* (Bruxelles 1968), p.120-121.

los hermanos de Jesús en los evangelios. En su *Adversus Helvidium,* Jerónimo defiende la virginidad de María *ante partum* y *post partum.* Su refutación tiene gran fuerza dialéctica; pero hay que reconocer que insulta a Helvidio y que disfraza sus argumentos.

Jerónimo no se había mordido la lengua en sus censuras sarcásticas a los clérigos romanos y a los cristianos convencionales. Todos éstos, por su parte, consideraban a Jerónimo un censor poco convincente. Se había hecho un lugar en los hogares de damas influyentes y era inevitable que se murmurase. Cuando murió la joven Blesila debilitada por el ascetismo, hubo un tumulto de protesta contra el *detestabile genus monachorum.* Al morir san Dámaso, la elección del nuevo papa Siricio se debió al voto de los clérigos romanos y la masa de cristianos convencionales. Acabó de desbordar el vaso de la irritación cuando se corrió la noticia de que Jerónimo y Paula planeaban un viaje a Tierra Santa. El escándalo suscitado motivó una investigación oficial. Parece que quedó libre de cargos pero invitado a marcharse [8].

El grupo de Jerónimo y el encabezado por Paula cuidaron de salir separadamente para reunirse en Chipre. Desde Jerusalén, donde ya estaban instalados Rufino y su protectora Melania en sendos monasterios, viajan por Tierra Santa, entusiasmados con los santos lugares. Pasan a Egipto, y en Alejandría, durante un mes, Jerónimo atiende las clases del prestigioso exegeta Dídimo el Ciego. También visitan a los monjes de Nitria, donde Jerónimo no se entusiasma tanto como Paula. Acaban volviendo a Palestina y, contrariamente a su intención original, no se instalan en Jerusalén sino en Belén en verano del 386. A expensas de Paula se construyen los monasterios. El de monjas, donde Paula muere el 404 y Eustochium el 419, estaba junto a la basílica de la Natividad. Jerónimo preside el de monjes, con adaptaciones del modelo pacomiano y con más enfasis que éste en el trabajo intelectual. Traduce el 404 la *Regula Pachomii* para monjes latinos en Egipto. Ocasionalmente visitaba la biblioteca de Cesarea y mantuvo relaciones, al menos los primeros años, próximas y cálidas con Rufino y el obispo Juan de Jerusalén. En Belén predicaba frecuentemente en la basílica. Cuida de la supervisión del hospicio y dirige una especie de colegio secundario en el que explica los clásicos a niños.

En su primer período de Belén publicó tres obras de éxito inmediato. Dos panfletos propagandísticos del ideal monástico: las *Vita Malchi* y *Vita Hilarionis* y la primera de las patrologías, con nueve sucesores del s. V al XV. El *De Viris inlustribus* consiste en un catálogo de 135 autores, desde Pedro a Jerónimo. En los 78 primeros

[8] Cf. KELLY (London 1975), p.104-115.

sigue acríticamente los informes de la *HE* de Eusebio de Cesarea, con complementos poco fiables. Es transparente la generosidad con que trata a sus amigos y la mezquindad en sus antipatías, ostensible particularmente con Ambrosio y Crisóstomo. Lo que más llama la atención es su vanidad [9].

El biblista

Jerónimo trabaja primero en tres instrumentos bíblicos, que agrandaron su reputación escolar: el *Onomasticon* (un diccionario etimológico de nombres bíblicos), el *Liber locorum* (un vademécum de lugares mencionados en la Biblia) y un estudio de pasajes difíciles del Génesis.

Prosigue la tarea emprendida en Roma de revisión de la *Vetus Latina,* con nueva revisión del salterio *(Psalterium Gallicanum)*, que llegaría a ser el salterio de la Vulgata y del Breviario Romano. Renuncia a completar la revisión del A.T., porque ya no le parece suficiente corregir la traducción latina de la Biblia griega, sino que decide recurrir a la *hebraica veritas.* Comienza así la inmensa tarea de traducción de la Biblia hebrea que le va a ocupar entre el 390 y el 405. Esta versión fue muy criticada por sus contemporáneos. No sólo porque la Biblia griega había sido la recibida por la Iglesia desde sus orígenes judeohelenísticos, sino porque se pensaba que el texto hebreo había sido corrompido intencionadamente por los judíos. Sin embargo la versión de Jerónimo empezó a ser usada desde el s. V al IX para corregir textos de la *VL.* Acabó imponiéndose desde el s. X. Su uso común le dio el nombre de *Vulgata.*

Ya antes de esta tarea, se dedicó a la de comentarista. Comenzó por las paulinas. A veces dictaba mil líneas diarias. Estos comentarios son ampliamente compilaciones, con característicos toques personales, de exegetas anteriores, principalmente Orígenes, como reconoce en *In Gal* e *In Ephes.* Su interpretación de Gal 2,11-14 le llevaría años después a un prolongado debate epistolar con Agustín.

Al escribir el *In Ecl,* traduce del hebreo y usa ampliamente la exégesis rabínica contemporánea. Recurre de lleno a la alegoría para sacar un mensaje cristiano, con abundante empréstito a Orígenes [10]. Tras varios años de paréntesis en sus comentarios, escribe el 396 los dedicados a Jonás y Abdías (escrito éste en sólo dos noches). El 398 escribe en dos semanas su comentario a Mt para proporcionar lectura de viaje a Eusebio de Cremona. Saquea a Orígenes y encuentra

[9] Cf. KELLY (London 1975), p.170-178.
[10] Cf. PENNA (Roma 1950), p.41.

fáciles soluciones a las discordancias de los Sinópticos. Concluye su comentario a los profetas menores el 406. Para cada verso o grupo de versos provee una doble traducción: del hebreo y de los LXX. En la primera basaba su exposición literal o «histórica», y en la segunda, una «espiritual». La proporción entre una y otra varía según el carácter de cada libro. Su interés principal no va al mensaje de los profetas en su propio día, sino a su significado para los cristianos. Ve en el A.T. una profecía sobre Cristo e, indisolublemente, sobre su Iglesia [11]. Sus fuentes son, como de costumbre, exégesis rabínica contemporánea y comentarios cristianos más tempranos. Peca de precipitación, prolijidad y enojosa acumulación de opiniones sobre puntos difíciles. En su comentario a Dan no capta el problema crítico sobre la datación de la obra, pese a que el pagano Porfirio había dado ya en la clave. En lo que toca a Dan, Jerónimo ha citado muchas más tradiciones judías que ningún otro Padre de la Iglesia o Josefo [12]. En los comentarios a los profetas mayores se nota un progresivo alejamiento del método acostumbrado. En vez de la doble exégesis sobre textos diversos, tenemos en general la sola interpretación del texto hebreo que ha traducido; pero esto apenas se refleja en cambio de proporción entre alegorismo y literalismo [13]. El más voluminoso de sus comentarios es el de Isaías, que es el ejemplo más instructivo y logrado de su método exegético. Las tradiciones rabínicas le proveen informaciones en el campo de la historia y de las cosas y han enriquecido su exégesis literal. Esta exégesis no es, sin embargo, sino la primera etapa hacia la comprensión total de la Palabra, que habla ante todo de Jesucristo. Es la «base y soporte» del sentido espiritual [14]. Acoge explicaciones alegóricas que no choquen con el respeto al *ordo historiae* ni a la *regula fidei;* pero a la par resulta cada vez más clara su desconfianza respecto a un procedimiento que puede dar cancha a interpretaciones arbitrarias y fantasías doctrinales. En cambio, favorece sin reservas la búsqueda del *typos,* la exégesis figurativa respaldada por el N.T. De hecho es heredero de la tipología tradicional común, menos exigente que la reacción antioquena sobre las correspondencias exigibles entre «tipo», «imagen» y «verdad» [15]. Su fuente principal sigue siendo Orígenes, pese a su cambio, desde unos años antes, a fanática hostilidad contra el Alejandrino.

[11] Cf. Bodin (Paris 1966), p.104.
[12] Cf. Braverman (Washington 1978), p.132-136.
[13] Cf. Penna (Roma 1950), p.39.
[14] Cf. Jay (Paris 1985), p.212-214.
[15] Cf. Bodin (Paris 1966), p.31-38.

Controversias

Desde el círculo de Panmaquio, sus amigos y admiradores de Roma, se le pide que refute las enseñanzas de Joviniano, quien había subrayado el valor de la regeneración bautismal y, frente a las vocaciones a una vida ascética de mayor perfección, había argüido que la Biblia sólo distingue buenos y malos. Había sostenido que el matrimonio vale tanto como la virginidad y el comer bien tanto como el ayunar. Las doctrinas de Joviniano fueron condenadas por un sínodo romano. Antes de saber esto último, Jerónimo contraataca con un panfleto vehemente y cargado de insultos: el *Contra Jovinianum.* Defiende los grados en la bondad y, por exaltar la virginidad, denigra el matrimonio. Los mismos que se lo habían pedido quedaron consternados por la violencia y crudeza de su lenguaje; sobre todo por su visión derogatoria del matrimonio. Jerónimo, informado, prepara una larga carta de justificación. Si bien moderó su lenguaje, no aguó su doctrina lo más mínimo.

Vigilancio era un presbítero galo que criticaba el culto de los santos y de las reliquias, las vigilias y otras devociones. Protestaba también contra los ideales ascéticos y pedía que se pusiese fin al flujo de limosnas hacia Jerusalén para mantener allí al perezoso ejército de los monjes. Jerónimo reacciona con una corta y furiosa diatriba en la que apenas queda sitio para la argumentación. El *Contra Vigilantium* es una muestra de su técnica de dinamitar a un opositor al caricaturizar gruesamente su postura. No le perdona ni el nombre al adversario de las vigilias.

Desde el 393 y por una década, Jerónimo se encontró entrelazado en una controversia de extraordinaria acritud y que sacó a luz lo peor de su naturaleza. Jerónimo y Rufino habían sido fervorosos entusiastas de Orígenes. Cuando Epifanio de Salamina decidió que Orígenes era un archihereje, logró que Jerónimo abjurase del origenismo; pero Rufino se mantuvo firme. El antiorigenismo de Epifanio le llevó a un choque con el obispo Juan de Jerusalén, que envolvió inmediatamente a sus devotos sostenedores. Por dos años las comunidades de Jerónimo y Paula quedaron bajo los efectos de la excomunión. Como Juan había hecho llegar su caso a Roma, Jerónimo, para contrarrestar esa documentación, escribió una feroz filípica *Contra Iohanem.* Teófilo de Alejandría, que aún no se había adherido a su vez a la campaña antiorigenista, logró una reconciliación, de corta duración, entre Jerónimo y Juan de Jerusalén el 397. Cuando Rufino volvió para Italia en verano del 397 parecía que él y Jerónimo estaban dispuestos a volver a ser amigos; pero seguían resentidos y contrapuestos en la cuestión del A.T. hebreo, el uso de los clásicos paga-

nos y, sobre todo, Orígenes [16]. Rufino, tras traducir la «Apología de Orígenes» de san Pánfilo de Cesarea, escribió por su cuenta un tratado «Sobre la adulteración de los libros de Orígenes», sosteniendo que sus obras habían sido interpoladas por herejes. Luego emprende la traducción del «De Principiis» y, para cubrirse las espaldas, se apoya en las traducciones y anteriores elogios de Jerónimo a Orígenes. Maliciosamente incluye entre esas traducciones los comentarios de Jerónimo a las paulinas. Enterado de estas maniobras, Jerónimo hace una contratraducción polémica del «De Principiis», que se ha perdido. Jerónimo, pillado entre dos fuegos, el de los antiorigenistas y el de Rufino, escribe una carta *(Ep* 84) en que trata de distinguir entre Orígenes el exegeta y el dogmático. Los adversarios romanos de Rufino, que no habían dado curso a una carta conciliadora de Jerónimo a Rufino *(Ep* 81), habían divulgado la agresiva *Ep* 84. Rufino se tomó dos años para dar en respuesta su «Apología contra Jerónimo» (401), un temible panfleto polémico. Aun antes de que la publicase, Jerónimo preparó su respuesta: en 401 dos libros de *Apologia adversus libros Rufini,* y en 402 un tercero, de brillante polémica, pero tono violento e insultante. Quedó para Agustín el expresar el escándalo y pesar suyo y de otros cristianos serios por el colapso de aquella amistad [17].

La llegada de Pelagio a Palestina le trajo un nuevo estímulo de exasperación y controversia. Los dos puntos en que Jerónimo centró su ataque fueron la pretensión de Pelagio de que uno, si quiere, puede vivir sin pecado y su definición restrictiva de la gracia a una ayuda exterior. Se adelanta, al menos un año, a Agustín en un ataque directo a las ideas que Pelagio estaba propagando en Jerusalén *(Ep* 133). El 415 escribe sus *Dialogi contra pelagianos libri III.* El 416 una turba, probablemente pelagianos, asaltó brutalmente los monasterios latinos de Belén. El 419 ya Jerónimo y los suyos estaban de vuelta en Belén tras el abandono forzoso de tres años antes. Tras la muerte de Eustochium, Jerónimo continúa su correspondencia con Occidente durante varios meses. Es un hombre viejo y quebrantado, postrado por continua enfermedad; pero aún capaz de sentencia o párrafo tajante. Parece que murió el 30 de septiembre del 420 [18].

San Jerónimo es un santo profundamente humano, con un temperamento un tanto desquiciado, vanidoso, mordiente; pero con una entera y noble dedicación al servicio de la Iglesia. La Iglesia latina le ha reconocido como uno de sus grandes Padres.

[16] Cf. LARDET, SC 303 (Paris 1983), p.30*-40*.
[17] Cf. KELLY (London 1975), p.227-258.
[18] Cf. KELLY (London 1975), p.311-332.

3. SAN AGUSTIN DE HIPONA

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPL 250-360; PL 32-46; CSEL 1887ss; CCL 1954ss; SC 75, 116; PP. Agustinos españoles, *Obras completas de San Agustín* I-XXXIX. BAC (Madrid 1946-1993).

Bibliografías: BAVEL, T. VAN, *Répertoire bibliographique de S. Augustin 1950-1960* (Steenbrugge 1961); ANDRESEN, C., *Bibliographia Augustiniana 1960-1970* (Darmstadt [2]1973); LAZCANO, R., «Información bibliográfica sobre San Agustín en castellano», *RAg* 29 (1988)-31 (1990); 33 (1992)-34 (1993).

Estudios: ALVAREZ TURIENZO, S., *«Regio Media Salutis». Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín* (Salamanca 1988); BOCHET, I., *Saint Augustin et le désir de Dieu.* EAug (Paris 1982); BROWN, P., *Augustine of Hippo. A Biography* (London 1967); COURCELLE, P., «La scène du jardin de Milan et ses suites», en *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris [2]1968), 175-210; HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne.* EAug (Paris 1962); LABRIOLLE, P. DE, *Histoire de la littérature latine chrétienne,* II (Paris 1947); LE BLOND, J.-M., *Les conversions de Saint Augustin.* ThH 17 (Paris 1950); MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce.* EAug (Paris 1968); MARKUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge 1970); MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris [4]1958); NOCK, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933); O'MEARA, J. J., «The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustin», *VigChr* 5 (1951), 150-178; *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion* (London 1954); OROZ, J., *San Agustín. Cultura clâsica y cristianismo* (Salamanca 1988); TRAPÉ, A., «San Agustín», en A. DI BERARDINO, *Patrología* III. BAC 422 (Madrid [3]1993), 405-553.

Además de su correspondencia y de lo que puede espigarse en sus demás obras, poseemos tres fuentes sobre su vida y evolución espiritual. La más rica son los 9 libros de las *Confessiones,* en que pasa revista a su propia vida hasta el 387. Más tarde, en las *Retractationes* rindió cuenta de su actividad literaria hasta el 427. Contamos también con la biografía que le dedicó, poco después de su muerte el 430, su discípulo y amigo el obispo Posidio de Calama.

Para entender las *Confessiones* tengamos presente tres significados contemporáneos del término *confessio,* que se aplican al libro: confesión de pecado, de fe, de alabanza. Los pensamientos dirigidos a Dios encuentran ocasión de formularse para un auditorio humano, los amigos de Agustín. Este aspecto queda íntimamente conectado

con la historicidad del documento [1]. Son una «obra de memoria» agustiniana: la evocación del pasado implica también el recuerdo de sí en el presente y la tensión hacia el porvenir [2].

> *«Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza» [Sal 144,3]. «Grande es tu poder e inmensurable tu sabiduría» [Sal 146,5].* Y el hombre, porción de tu creación, quiere alabarte; el hombre, que lleva consigo su condición mortal, la confirmación de su pecado y la confirmación de que «tú resistes a los soberbios» [1 Pe 1,5]. Pese a todo, el hombre, porción de tu creación, quiere alabarte. Tú impulsas a que le deleite el alabarte, ya que nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti [*Conf.* I 1,1].

La unidad de las Confesiones está en el contraste entre la búsqueda de la Verdad, guiado por la Providencia, en la primera parte y el gozo de la Verdad en las Escrituras en la tercera [3].

De rétor maniqueo a filósofo cristiano

Agustín había nacido el 354 en Thagaste (Numidia). Su madre, Mónica, fervorosa cristiana (el padre, Patricio, era pagano), desarrolló en él el sentimiento religioso; pero no lo hizo bautizar. Agustín pudo completar sus estudios retóricos en Cartago, la capital del Africa Proconsular. Aquí el joven Agustín se dejó llevar por el ambiente disoluto y hasta violento de los estudiantes; pero no fue un libertino y tomó pronto una concubina (de la que el 372 nació su hijo Adeodato), algo relativamente respetable en su ambiente [4]. Esta relación perduró aproximadamente hasta el 384.

En el 372 la lectura del diálogo de Cicerón «Hortensius» le despertó el amor a la filosofía y la vida del espíritu. Se puso a estudiar las Escrituras; pero el mal estilo de la versión latina le disgustó, al extremo de dejar esa lectura por incomprensible y bárbara. Se volvió del lado de los maniqueos, que le prometían la verdad sin imposición previa y le daban una explicación al problema del mal. Desde sus 19 a los 28 años se mantuvo en la secta en calidad de «oyente» *(auditor).*

El 374 Agustín comenzó a enseñar retórica en Thagaste y, luego, en Cartago, donde dio clases ocho años (375-383). Hacia el fin de este período se incrementaron sus dudas sobre la verdad del sistema

[1] Cf. O'Meara (London 1954), p.2-4.
[2] Cf. Le Blond (Paris 1950), p.7.
[3] Cf. O'Meara (London 1954), p.8-18.
[4] Cf. Brown (London 1967), p.38-39.

maniqueo. En nombre de la ciencia y de la razón comenzó a insurgirse contra el maniqueísmo. La decepción dejará sus huellas [5]. En busca de un ascenso en su carrera, y contrariando a su madre, se trasladó a Roma a fines del 383. A falta de cosa mejor (pues sigue marcado por el lado negativo del maniqueísmo, las críticas al catolicismo) siguió en contacto con maniqueos; aunque por entonces llenó su vacío interior con pensamientos de filosofía escéptica. Su inclinación al escepticismo fue, sin duda, turbadora; pero de corta vida [6]. Este período de incertidumbre le familiarizó con el ideal ciceroniano de sabiduría como una búsqueda prolongada [7].

Gracias a una recomendación del prefecto de Roma, Símaco, pasó a Milán como maestro de retórica (384). Allí se encontró en mejor posición social y acompañado de su madre; pero quebrantado e infeliz interiormente, ligado aún a la sensualidad y desorientado en su búsqueda de seguridad religiosa. La lectura de los libros platónicos (Plotino y Porfirio) fue para Agustín un excitante descubrimiento de una nueva esfera de ideas y posibles experiencias, que prometían resolver sus dificultades intelectuales, y envolvían un ascetismo como género de vida. Con todo, este intervalo de presunción platónica fue breve. Oyendo los sermones de san Ambrosio, con su interpretación alegórica de textos del A.T., descubrió el método para superar la crítica maniquea. Así experimentó que la espiritualidad de Dios y del alma, y el libre albedrío, se conciliaban con la doctrina de la Iglesia. Rompió con el maniqueísmo. Ambrosio, al deshacer objeciones y dificultades anteriores respecto a la doctrina cristiana, le había acercado al cristianismo hasta el punto de volver a ser catecúmeno. Sin embargo, por este tiempo, Agustín estaba más interesado en hacer carrera y contraer un matrimonio adecuado.

Se hizo más consciente de la tensión entre sus aspiraciones elevadas y el freno de las pasiones. Su sumisión intelectual al cristianismo fue ocasionada por la lectura de san Pablo, motivada por la curiosidad de ver si su doctrina estaba acorde con la neoplatónica. La doctrina neoplatónica le sirvió, pues, de puente entre un maniqueísmo material y un cristianismo espiritual. Pero Agustín, satisfecho intelectualmente con el cristianismo, no se sentía con fuerza para abrazar el celibato y parecía no estar satisfecho con lo uno sin lo otro. El presbítero Simpliciano empezó a mover su voluntad narrándole el ejemplo de la conversión de Mario Victorino. La incitación decisiva fue la narración, que le hizo Ponticiano, sobre Antonio, los monjes del desierto, y la conversión de dos oficiales de la corte de

[5] Cf. Le Blond (Paris 1950), p.92-100.
[6] Cf. O'Meara (London 1954), p.114.
[7] Cf. Brown (London 1967), p.80.

Tréveris tras una lectura casual de la «Vita Antonii». La crisis definitiva ocurrió aquella tarde, en el jardín de su casa, en que el *tolle lege* de un niño de la vecindad le impulsó a abrir la epístola a los Romanos y leyó providencialmente Rom 13,13ss. O'Meara sostiene, pues, la historicidad del episodio, discutida por Courcelle [8], que ha dejado honda huella en otros pasajes de Agustín [9].

> ¡Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y tú estabas dentro de mí y yo fuera, y allí te buscaba; y, deforme, irrumpía en esas cosas hermosas que hiciste. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo. Me tenían lejos de ti esas mismas cosas que no existirían si no estuvieran en ti. Llamaste, gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste, resplandeciste y acabaste con mi ceguera. Difundiste tu fragancia y suspiré. Te anhelo. Gusté y tengo hambre y sed. Me tocaste y quedé ardoroso en tu paz [*Conf.* X, 26,*37].

La conversión de Agustín en el 386 es un giro decisivo que ofrece varios aspectos: religioso, moral, social, filosófico, cultural: una ruptura casi completa con la cultura literaria. Una conversión a la filosofía que no es un hecho aislado, sino que viene a colocarse en una larga tradición [10]. El problema central del pensamiento agustiniano es el de la felicidad; y en esto es el heredero de toda la tradición de la filosofía helenística. Para Agustín, la felicidad se encuentra en la sabiduría (la posesión de un conocimiento que sacia nuestra aspiración a la beatitud) y Sabiduría es uno de los nombres de Dios. Para alcanzar el conocimiento de Dios hay que ceñirse a una rigurosa disciplina. Es una búsqueda que tiene varios aspectos: el moral, el intelectual y el religioso o sobrenatural. Esta cultura «filosófica» supone la adquisición y puesta en práctica de una cierta «cultura» preparatoria, de una «cultura» en sentido estricto. A todos los que esta técnica austera elimina, Agustín recuerda que queda abierta otra vía, conducente igualmente a la salvación: la de la fe; pero por ésta no se alcanza la sabiduría hasta la otra vida [11].

Pocas semanas después, en otoño del 386, renunció a su cátedra y se retiró a Cassiciacum, la villa de un amigo cerca de Milán, para prepararse al bautismo. Entra así en una vida de retiro creador *(christianae vitae otium)* que va a ser su ideal hasta su ordenación sacerdotal el 391 [12]. De la reelaboración, sometida a ciertas convenciones, de sus diálogos allí con sus contertulios (su madre, su hijo y

[8] COURCELLE, en *Recherches* (Paris [2]1968), p.188-202, concede mucha parte a la ficción literaria y al simbolismo en la presentación que hace Agustín de esa escena.
[9] Cf. O'MEARA (London 1954), p.116-155 y 160-189.
[10] Cf. NOCK (Oxford 1933), p.259-266.
[11] Cf. MARROU (Paris [4]1958), p.164-186.
[12] Cf. BROWN (London 1967), p.115.

otro joven, su hermano y dos amigos) salieron sus escritos filosóficos [13]. Por el carácter dominante de su contenido responden a las áreas filosóficas tradicionales: *philosophia rationalis, moralis, naturalis.* Las distintas cuestiones filosóficas se ordenan al interés moral y todos sus intereses se resumen en el conocimiento de Dios y del alma, vía para el de Dios [14]. El *Contra Academicos* combate el escepticismo de los neoacadémicos, señalando que la felicidad consiste no en la búsqueda sino en el conocimiento de la verdad. El *De beata vita* profundiza en la misma línea: la verdadera felicidad consiste en el conocimiento de Dios. El *De Ordine* se pregunta sobre el origen del mal. Los *Soliloquia* tratan particularmente de la inmortalidad del alma.

En la aceptación de la Encarnación como punto central de su vida y de la de toda la humanidad, están en llamativo acuerdo los Diálogos de Cassiciacum y las Confesiones. Muestran que puso su adhesión a la autoridad organizada del cristianismo por encima, y antes, de su adhesión al reclamo más vago de la razón y el neoplatonismo [15]. Superada su presunción juvenil, Agustín entendió la *auctoritas* divina y sus mediaciones como guía luminosa de la *ratio* [16]. El hallazgo de la interioridad y de la presencia de Dios constituye la base primera de la religiosidad en Agustín; pero se trata de una religiosidad de base eclesial. La *auctoritas Ecclesiae* constituye la experiencia suprema de su conversión. Es la fuerza estimulante y el motivo inmediato de credibilidad [17].

Agustín recibió el bautismo en la vigilia pascual del 387 de manos de san Ambrosio, junto con su hijo Adeodato y su amigo Alipio. Pocos meses después emprendieron el regreso a Africa pasando por Roma. En Ostia murió su madre Mónica y aquí se detiene el relato de las Confesiones. Aún se detuvo en Roma cerca de un año y compuso o comenzó obras como *De quantitate animae* y *De libero arbitrio.* En otoño del 388 Agustín y los suyos arribaron a Cartago. Ya no pretendían vivir retirados en el borde de una sociedad de laicos intelectuales, sino directamente a la sombra de la vida organizada de la Iglesia católica. Pertenecían a una categoría mal definida, pero fácilmente reconocible: la de los «siervos de Dios» *(servi Dei).* En tal calidad Agustín y los suyos se instalaron en Thagaste [18]. Aquí permaneció en retiro monástico cerca de tres años. Proyectaba una especie de enciclopedia de las artes liberales *(De musica, De magis-*

[13] Cf. O'MEARA, *VigChr* 5 (1951), 150-178.
[14] Cf. ALVAREZ TURIENZO (Salamanca 1988), p.67-68.
[15] Cf. O'MEARA (London 1954), p.196-203.
[16] Cf. HOLTE (Paris 1962), p.63-67.
[17] Cf. OROZ (Salamanca 1988), p.305-306.
[18] Cf. BROWN (London 1967), p.132.

tro) y emprendió su polémica con los maniqueos *(De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum, De vera religione).*

El presbítero y obispo de Hipona

Su fama de erudición y piedad era ya tal que, en una visita ocasional a Hipona *(Hippo Regius)* el 391, el obispo Valerio y el pueblo le solicitaron para el sacerdocio. Agustín pidió tras su ordenación unos meses de retiro para estudiar la Escritura y después se instaló con su grupo de amigos en una casa con jardín vecina a la iglesia. Pudieron ser los destinatarios de la *Regula ad servos Dei,* la más antigua regla monástica de Occidente. De sus años de sacerdote datan el *De utilitate credendi* y el *De fide et symbolo.* Hacia fines del 395 Valerio le consagró obispo, y a su muerte, poco después, le sucedió en la sede de Hipona: en lo que llamará toda su vida la carga del episcopado *(sarcina episcopatus).* Toda su vida vivió el drama de un hombre que no quiso renunciar a su vocación monástica ni rehusar los deberes de su cargo episcopal. Agustín se vio empujado a inventar de modo muy empírico la organización práctica de la vida de monje-sacerdote, luego de monje-obispo, para acabar en obispo-monje. Más aún que la actividad administrativa y judicial y las obras de beneficencia, su principal tarea seguía siendo el ministerio de la Palabra. Además no sólo se le solicita para que predique por toda Africa Proconsular y Numidia. Ha de intervenir en conferencias de debate público con los portavoces del cisma o de la herejía y sus partidarios [19].

Polémicas doctrinales

El maniqueísmo se había difundido en el s. IV por todo el mundo romano. Sacaba sus partidarios de las antiguas sectas gnósticas, en particular de los marcionitas; pero también de entre espíritus cultivados que gustaban conciliar algo de adhesión al cristianismo con el gusto del racionalismo y del librepensamiento. En Occidente, la propaganda maniquea escamoteó sus fantasmagorías mitológicas e insistió en el dualismo. Agustín comenzó a combatirles desde el 388 y prolongó esta lucha literaria hasta alrededor del 405. Además de los escritos de refutación *(De duabus animabus, Contra Faustum manichaeum, Contra Secundinum manichaeum, De natura boni,* etc.), recurrió a disputas públicas *(Acta contra Fortunatum manichaeum; De*

[19] Cf. MANDOUZE (Paris 1968), p.212-221 y 135-157.

actis cum Felice manichaeo). De estos debates, Agustín extrajo conclusiones positivas de orden filosófico y teológico, sobre las relaciones entre la ciencia y la fe, sobre el origen y la naturaleza del alma, el libre albedrío y la economía de la Revelación manifestada ya en el A.T., ya en el N.T.

El donatismo era un cisma que se remontaba a la última gran persecución. Había sido una reacción integrista, análoga al cisma meleciano de Egipto, que rechazó como apóstatas a quienes cumplieron la orden de entregar *(traditores)* a la policía romana los libros sagrados y los instrumentos del culto. La vida cotidiana en Africa ha constringido al pastor a un incesante enfrentamiento con el donatismo a lo largo de treinta años *(Contra epistolam Parmeniani*, etcétera). Su lucha contra el donatismo presenta una peligrosa ambigüedad, debida al entrelazamiento inextricable de los elementos políticos y los elementos religiosos en este cisma típicamente africano. Para comenzar, Agustín intentó dialogar con sus colegas donatistas. A fines del s. IV la Iglesia católica comenzó a levantar cabeza tras una persistente supremacía donatista. A través del equívoco de los mismos términos empleados por los dos bandos adversarios, era en definitiva la unidad y catolicidad de la Iglesia la que estaba en cuestión.

> Por lo tanto, hermanos, os exhortamos sobre todo a esta caridad; no sólo para con vosotros mismos, sino también para con esos que quedan fuera: tanto con los que todavía son paganos, que aún no creen en Cristo, como con los que están separados de nosotros. Los que confiesan con nosotros a Cristo como cabeza; pero están separados del cuerpo. Sintamos dolor por ellos, como por hermanos nuestros. Quieran o no, son nuestros hermanos. Dejarían de ser hermanos nuestros si dejaran de decir: *Padre nuestro* [*Enarrationes in Psalmos* (32,29)].

Agustín entró en escena para conseguir una reconciliación y logró un triunfo que fue el de la Iglesia católica. La ruptura primitiva, aparentemente ocasional, había dado lugar al desarrollo autónomo de una eclesiología y de una doctrina sacramental que no eran ya ortodoxas.

> Pues estos que dicen: «No sois hermanos nuestros», nos llaman paganos. Pues por eso también quieren rebautizarnos, diciendo que no tenemos lo que ellos dan. De aquí se sigue su error al negar que seamos sus hermanos. Pero ¿por qué nos dijo el profeta: *Decidles: «Sois nuestros hermanos» [Is 66,5 LXX]*, sino porque nosotros reconocemos en ellos lo que no repetimos? Pues ellos, al no reconocer nuestro bautismo, niegan que seamos hermanos suyos; en cambio nosotros, al no repetir el suyo, pues lo reconocemos como nuestro,

> les decimos: *Sois hermanos nuestros.* Si preguntan ellos: «¿Por qué nos buscáis? ¿Qué queréis de nosotros?», respondámosles: «*Sois nuestros hermanos*». Si dicen: «Alejaos de nosotros, no tenemos nada que ver con vosotros», digamos: «Pero nosotros sí que tenemos que ver con vosotros. Confesamos al mismo Cristo, debemos estar en un mismo cuerpo y bajo una misma cabeza» [*Enarr. in Ps.* (32,29)].

En el *De unitate Ecclesiae* insiste en la universalidad de la verdadera Iglesia. Su *De baptismo* demuestra la validez del bautismo administrado por herejes. Menos aún que los atentados terroristas de las bandas donatistas de *circumcelliones,* no tolera ni la incoherencia ni la duplicidad. En el curso de estas luchas con el donatismo, puritano y levantisco, Agustín, que había patrocinado primero una tolerancia bastante amplia, llegó a desear en ciertos casos la coacción del Estado: un cierto «terror útil», para librar de la herejía a vacilantes y timoratos: el *compelle intrare* (Lc 14,23) de la parábola evangélica, que él interpreta con ese sentido. Principio que Agustín aplicó con moderación; pero que en los siglos siguientes desarrolló efectos terribles [20]. El 411 la conferencia de cerca de 286 obispos católicos y 279 donatistas en Cartago, madurada y en parte suscitada por él, se soldó con la condena del donatismo, también declarado fuera de la ley. Sin embargo la agonía del donatismo fue lenta y el obispo de Hipona tuvo múltiples ocasiones de buscar la oveja perdida en sus últimos veinte años [21].

El mismo año 411 un tribunal eclesiástico presidido por el obispo Aurelio de Cartago condenaba como hereje a un tal Celestio. Con ello estallaba la crisis pelagiana, sin que entrasen de momento en escena sus protagonistas, Agustín y Pelagio. Era de esperar que el teólogo que se había mostrado defensor implacable de los derechos de la Iglesia, lo sería aún más de los derechos de Dios. Agustín sabía por experiencia la debilidad del querer humano y concebía la vida como una larga serie de tentaciones. Por eso experimentó como un contrasentido psicológico las ideas del monje bretón Pelagio sobre la integridad sana de la naturaleza y el todo poder del libre albedrío. Su reacción fue tan viva que resultó desconcertante para bastantes teólogos y fieles [22]. Ya en el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* había sostenido la necesidad y gratuidad de la gracia para el inicio de la fe y del proceso de conversión. A partir del 412 Agustín asienta los principios que definirá más tarde con fórmulas tajantes o desarrollará en disertaciones cada vez más hurgadas; pero no hay

[20] Cf. LABRIOLLE (Paris 1947), p.604-608.
[21] Cf MANDOUZE (Paris 1968), p.332-390.
[22] Cf. LABRIOLLE (Paris 1947), p.608-610.

que olvidar que las fórmulas extremadas de Agustín sobre la gracia no representan el solo agustinismo auténtico. En el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* desarrolla una teología del pecado original, de la redención y de la necesidad del bautismo, así como de la necesidad de la gracia para observar los mandamientos. En el *De spiritu et littera* sostiene que la ley nos fue dada para buscar la gracia y la gracia para observar la ley. La gracia libera y sana la naturaleza *(De natura et gratia)*. En *De gratia Christi et de peccato originali* defiende la gracia como auxilio interior y no como mero apoyo para cumplir más fácilmente los mandamientos. No cabe duda de que el *De gratia et libero arbitrio* de h.425, en que sostiene la coordinación de la gracia y la libertad, permite descubrir su pensamiento a un nivel más profundo que el *De libero arbitrio* de treinta años antes. Sin embargo ratifica lo expuesto en el último citado, mucho antes de la herejía pelagiana, al insistir a la vez en la existencia de la voluntad libre del hombre y la necesidad de la gracia divina. El *De correptione et gratia* enseña la diversa eficacia de la gracia antes y después del pecado. Tanto el inicio de la fe como la perseverancia en el bien son don de Dios *(De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae)*. Su obra más amplia en esta controversia es el *Contra Iulianum* [23].

Mucho menos denso es el grupo de sus escritos antiarrianos. Comenzó a ocuparse del arrianismo sólo el 418.

El exegeta y el teólogo

En cambio son muy numerosos sus tratados exegéticos, pues, fatigado de las especulaciones que le habían demorado, fue a la *veracissima Scriptura* a quien pidió la solución de los enigmas del hombre y del universo. En sus comentarios y tratados polémicos se atiene cada vez más estrictamente al sentido literal de la Escritura. Por lo demás, prefiere, sobre todo en sus homilías, el sentido alegórico, que le da cauce para la interpretación «mística». Emprendió cuatro veces el comentario al Génesis: una interpretación alegórica *(De Génesi contra Manichaeos)*, otra literal *(De Génesi ad litteram liber imperfectus)*, otra mística *(Conf.* XI-XIII) y una cuarta literal llena de problemática *(De Génesi ad litteram libri XII)*.

Las *Enarrationes in Psalmos* y los *Tractatus in evangelium Ioannis* engloban un amplio conjunto de sermones. Agustín lee en el salterio expresiones de Cristo, de la Iglesia o del cristiano individual.

[23] Cf. Trapé, en Berardino (Madrid 1981), p.460-467.

Desarrolló el concordismo, como explicación clásica de las divergencias entre los relatos evangélicos, en el *De consensu evangelistarum* [24].

En el *De doctrina christiana,* comenzado el 397 y acabado el 427, trata de proveer un método de interpretación de las Escrituras. En los tres primeros libros, de carácter más técnico, recomienda al exegeta aprender griego y hebreo para el caso en que las traducciones latinas le parezcan oscuras o equívocas. Agustín no sabía hebreo; pero había evolucionado desde que contradijo el afán de Jerónimo de recurrir a la *hebraica veritas.* De las versiones latinas prefiere la *Itala,* cuya claridad ve unida a una fidelidad escrupulosa. Indica también minuciosamente modos diversos para resolver las dificultades, sea de la letra misma de la Escritura, sea de pasajes desconcertantes para la moral. Para este caso señala la utilidad de la exégesis alegórica. No tiene inconveniente en recomendar las siete reglas exegéticas del donatista Ticonio. En el libro IV recomienda al maestro cristiano el estudio de los modelos retóricos en la misma Escritura. Urge la claridad como regla para toda presentación de las verdades de fe [25]. Toda la obra es un intento de aprovechar las enseñanzas clásicas dentro de los moldes nuevos que son las doctrinas cristianas [26].

El 400 redacta el *De catechizandis rudibus,* en el que inculca la idea esencial de que toda la Escritura, hasta la venida de Cristo, es figura de lo realizado en Cristo y en su Iglesia. Trata de que se haga comprender a los catecúmenos que la redención ha sido una obra de amor y que el amor humano ha de responder al amor divino con una obediencia apasionada a la ley divina. Hay que interrogar a cada uno sobre los motivos personales que le llevan a la fe, para hacerle sentir mejor a Dios en las modalidades de su experiencia particular. Insistir sin temor a las burlas de paganos y escépticos sobre las promesas de resurrección y las sanciones en el más allá y prevenir a los *rudes* contra el escándalo por las debilidades de los que están ya en la Iglesia. También el catequista ha de saber reaccionar contra sus sequedades y perezas.

Entre el 400 y el 416 compuso el *De Trinitate,* obra de gran impulso dogmático y elevación mística. Comienza con una exposición más bien árida del dogma trinitario y pasa a descubrir su impronta en la creación, en particular en el hombre, cuyas facultades anímicas son imágenes de la Trinidad [27].

24 Cf. LABRIOLLE (Paris 1947), p.610-613.
25 Cf. LABRIOLLE (Paris 1947), p.628-632.
26 Cf. OROZ (Salamanca 1988), p.147.
27 Cf. LABRIOLLE (Paris 1947), p.620-628.

Su movimiento de reflexión parte del hombre cerrado en sí mismo para concluir en Dios que realiza al hombre. Es el paso de la *cupiditas* a la *caritas*. El amor divino recrea desde dentro y colma el deseo del hombre. El deseo de Dios es la manifestación de la vocación divina del hombre [28].

Teología de la historia

Su obra más amplia y rica de ideas son los 22 libros *De civitate Dei*, que compuso entre el 413 y el 426. Originalmente un escrito polémico circunstancial contra la argumentación pagana que achacaba al cristianismo la decadencia del Imperio a raíz del saco de Roma, se desarrolla hasta llegar a ser una poderosa síntesis doctrinal, donde encuentra puesto toda la historia de la humanidad, todo el sistema de creencias cristianas, todo el drama de la lucha secular entre la «Ciudad divina» y la «Ciudad terrestre», hasta la apoteosis final de la una y el hundimiento de la otra en los abismos infernales [29].

Agustín asienta una distinción entre la historia sagrada (el pasado narrado e interpretado por la Biblia) y la historia secular. La historia universal queda articulada por Agustín en una estructura llena de significado por las coordenadas de la historia sagrada. Para describir esta articulación, hace uso de esquemas tradicionales (como el de las seis edades, el de promesa y realización, o el de régimen de la promesa, de la ley y de la gracia). No hay historia sagrada de la última edad, sino sólo un espacio para ella en la historia sagrada: el que queda entre las dos venidas del Señor. Toda esta historia es homogénea: la revelación divina no da la clave de su significado. El tiempo posterior a la Encarnación es la última edad de la historia: *senectus mundi* [30].

El desarrollo de su teología sobre la inspiración profética, su reflexión sobre la sociedad humana en general y la experiencia histórica forzaron a Agustín a un proceso de secularización de la historia romana. Hacia el 400, él, como otros teólogos cristianos, consideraba que, con la conversión del Imperio al cristianismo, Dios había completado la realización de las promesas proféticas. Eusebio de Cesarea no había tenido reparos en aplicar categorías mesiánicas al régimen de los emperadores cristianos. Agustín en «La Ciudad de Dios» repudia todo intento de interpretar la historia romana con categorías proféticas. No ve al Imperio en términos de la imagen me-

[28] Cf. BOCHET (Paris 1982), p.397-404.
[29] Cf. LABRIOLLE (Paris 1947), p.614-620.
[30] Cf. MARKUS (Cambridge 1970), p.2-4, 16-25 y 231-232.

siánica de la tradición eusebiana ni como el anticristo de la tradición hipolitana. El Imperio ya no es más que una sociedad histórica, empírica, teológicamente neutro [31].

La distinción de las dos ciudades queda en la dimensión de las voluntades humanas. No puede haber separación externa discernible antes del fin. Los miembros de una u otra ciudad se distinguen según los objetos en que buscan su satisfacción final. La ciudad celeste está constituida por los que ponen el valor supremo sólo en Dios y subordinan todos los otros amores a este solo amor. En lo que pueden coincidir lealtades últimas divergentes es en que ambos amen la paz terrena. La esfera de lo político es, pues, relativa, restringida y autónoma, pero asunto de hondo interés también para el integrado en la ciudad divina. En su realidad escatológica las dos ciudades son mutuamente exclusivas; mientras que en su realidad temporal son indistintas [32].

Este agnosticismo de Agustín sobre toda historia secular era acaso su reto más profético para sus contemporáneos. El desarrollo histórico posterior aportó luego lo que la protesta teológica de Agustín no había logrado: la distinción entre cristianismo e Imperio. Sin embargo puede decirse que la Iglesia tardó en aprender la lección. Tendió siempre a identificarse con los nuevos moldes que contribuía a crear. Sólo recientemente los cristianos han empezado a ver que si el mundo, en que se sienten como en casa, se desmorona, la respuesta no debe ser intentar crear otro alternativo, sino más bien la determinación de entrar en una relación mucho más ambigua con el mundo, la que reclama la escatología cristiana. El compromiso cristiano con el mundo es a la par creador y crítico [33].

Murió en Hipona el 28 de agosto del 430 durante el sitio de la ciudad por los vándalos, que sometieron a larga persecución a la cristiandad católica africana. La total desaparición de esa cristiandad, absorbida por el islamismo, a lo largo de la Edad Media es uno de los fenómenos más tristes de la historia de la Iglesia.

4. SAN GREGORIO MAGNO Y EL FIN DE UNA EDAD

BIBLIOGRAFIA

Ediciones y traducciones: CPL 1708-1721; PL 75-79; CCL 140-144; SC 212, 221, 260, 265, 371, 382, 391; BÉLANGER, R., *Grégoire le Grand. Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* SC 314 (Paris 1984); GILLET,

[31] Cf. MARKUS (Cambridge 1970), p.27-59.
[32] Cf. MARKUS (Cambridge 1970), p.59-71 y 100-104.
[33] Cf. MARKUS (Cambridge 1970), p.154-178.

R., *Morales sur Job* I. SC 32bis (Paris 1975); JUDIC, B.-ROMMEL, F.-MOREL, CH., *Régle Pastorale.* SC 381 (Paris 1992); MINARD, P., *Registre des Lettres* I. SC 370 (Paris 1991); MOREL, CH., *Homélies sur Ézéchiel* I. SC 327 (Paris 1986); II. SC 360 (Paris 1990); VOGÜÉ, A. DE, *Dialogues* I. SC 251 (Paris 1978); *Commentaire sur le Premier livre des Rois.* I. SC 351 (Paris 1989); GALLARDO, P.-ANDRÉS, M., *Obras de San Gregorio Magno.* BAC 170 (Madrid 1958); CASCIARO, J. M., *San Gregorio Magno. Las parábolas del Evangelio.* Neblí 9; *Homilías sobre los Evangelios.* Neblí 13 (Madrid 1957); HOLGADO, A.-RICO, J., *Gregorio Magno. La Regla Pastoral.* BPa 22 (Madrid 1993).

Estudios: DAGENS, C., «La fin des temps et l'Église selon saint Grégoire le Grand», *RechSR* 58 (1970), 273-288; *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne.* EAug (Paris 1977); DUDDEN, F. H., *Gregory the Great. His Place in History and Thought* I (London 1905); MODESTO, J., *Gregor der Grosse. Nachfolger Petri und Universalprimat.* StThG 1 (St. Ottilien 1989); PETERSEN, J. M., *The «Dialogues» of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background.* STPIMS 69 (Toronto, Ont., 1984).

Prefecto, monje, nuncio

Gregorio nació hacia el 540. Su familia pertenecía a la antigua nobleza romana. Entró en la alta administración y el 572-573 era ya prefecto de la ciudad, cargo lleno de responsabilidad en aquellos tiempos difíciles (incursiones lombardas, pauperismo, epidemias). Convertido a una vida religiosa más intensa y comprometido en el servicio del mundo, quiso primero combinarlo con la vida interior al servicio de Dios. La tensión le llevó a dejar la carrera política y abrazar la vida religiosa. Ingresó como monje en el monasterio de San Andrés que estableció en su palacio del Celio de Roma. Su vida ascética era tan austera que arruinó definitivamente su salud; pero fueron tres años o cuatro que siempre consideró como los más felices de su vida.

Fue sacado de su retiro cuando el papa Benito I hizo de él uno de los siete diáconos *regionarii* de Roma. Su sucesor, el papa Pelagio II, lo envió como nuncio *(aprocrisiarius)* a la corte de Constantinopla [1]. Permaneció allí seis años (579-586). Durante esos años publicó los 35 libros de *Moralia in Job.* En la carta dedicatoria a san Leandro de Sevilla, Gregorio expone la ocasión, el método y el objetivo de su obra. Son homilías pronunciadas en Constantinopla a los monjes del Celio que le habían acompañado, cuyos últimos retoques datan de su pontificado.

[1] Cf. DUDDEN I (London 1905), p.103-122.

> Sin duda por sus muchos reclamos, quise atenderlos unas veces por una tarea de exposición literal, otras por una elevación contemplativa, otras aprovechando la doctrina moral. Así llegué a completar esta obra con una amplitud de treinta y cinco libros reunidos en cinco volúmenes. De aquí que muchas veces parece casi que postpongo lo que corresponde a la exposición literal y dedico algo más de tiempo a lo que toca a la contemplación en toda su amplitud y me afano por la aplicación moral. Pero cualquiera que habla de Dios, es preciso que se preocupe de coordinar lo que ayuda a las costumbres de su auditorio y considere como discurso apropiado aun el desviarse por razón de utilidad de lo que había comenzado a decir, si lo reclama la conveniencia de la edificación (*Moralia*, Carta dedicatoria 2: 513AB).

Gregorio distingue habitualmente tres sentidos de la Escritura: el sentido histórico o literal (*fundamentum historiae*), el sentido alegórico o tipológico (*significatio typica*) y el sentido tropológico o moral (*moralitatis gratia*). A veces añade un cuarto: el sentido anagógico o místico (*intelligentia contemplativa*) [2]. Ya en la explicación «histórica» se deslizan consideraciones morales. En el sentido «moral», Job es la ocasión de mostrar que la fe debe manifestarse en las obras. Cuando pasa al sentido «alegórico», Job es al mismo tiempo figura de Cristo y de su Iglesia. A partir del libro V el sentido alegórico y el «místico» son los casi exclusivamente desarrollados [3]. Lo mismo que Job hace figura de intercesor por sus amigos, la Iglesia entera es el instrumento escogido por Dios para la conversión de los herejes y de todos los que no conocen verdaderamente a Dios. Gracias a ella los pecadores son perdonados o los paganos llegan a la fe. El tiempo de la Iglesia es el tiempo de la conversión del mundo, porque es también el tiempo de la predicación que prepara a los hombres al retorno de Cristo [4].

Gregorio, papa

Vuelto a Roma vivió como abad de su monasterio. Cuando Pelagio II murió, Gregorio fue aclamado como sucesor por el pueblo (590). Su pontificado (590-604) ha dejado honda huella en la historia. Las cartas de Gregorio (*Registrum Epistolarum*) son unos documentos de primer orden sobre todos los acontecimientos de la época. Aparte la epidemia de peste, contra la que no disponía de otro remedio que la oración, se encontró, apenas elegido y en la mayor

[2] Cf. DAGÉNS (Paris 1977), p.62.
[3] Cf. GILLET, SC 32bis (Paris 1975), p.9-12.
[4] Cf. DAGÉNS (Paris 1977), p.343-344.

parte de su pontificado con la amenaza de los lombardos. Italia había sido bizantina desde que, entre el 536 y el 554, los generales de Justiniano en dos guerras devastadoras habían vencido la resistencia de los ostrogodos. Pero el 568 los lombardos, venidos de Panonia, habían comenzado la conquista de Italia. Gregorio, fiel al Imperio, se esfuerza en que la invasión no corte sus comunicaciones con Ravena, sede del exarca bizantino. Al fracasar en el empeño, se compromete en una política de conciliación con los lombardos, que le va a acarrear muchos disgustos por parte de lombardos y bizantinos. Roma misma es sitiada unos meses el 593-594 por el rey lombardo. La larga crisis hizo de Gregorio, *Consul Dei* como lo llama su epitafio, el verdadero defensor y por lo tanto el soberano de hecho de Roma. Por su voluntad de obediencia al Imperio es el último Papa de la Antigüedad. Por la independencia a que se ve obligado es el primero de la Edad Media [5]. En el 595 llegaron a un punto álgido sus dificultades con el emperador Mauricio. Gregorio se desliga de Bizancio y comienza a interesarse por los reinos bárbaros occidentales. Anuda relaciones cordiales con los soberanos merovingios, antes de establecer relaciones similares con Recaredo en España (a quien felicita por haber llevado a los visigodos del arrianismo a la fe católica) y con Etelredo y Berta en Inglaterra (a quienes compara, por haber obtenido la conversión de su pueblo, con Constantino y Helena) [6]. En 597 envió a Inglaterra al futuro san Agustín de Cantorbery con un grupo de monjes para sellar la conversión de los anglos. El 603 el heredero del reino lombardo es bautizado católico. Logró solucionar también el cisma de la sede metropolitana de Milán.

Desde Roma cuidó de mantener su autoridad ecuménica y hacerla valer tanto en Constantinopla como en Africa, Sicilia, España y Francia. En muchas de sus cartas de carácter administrativo, se encuentran claras expresiones en el sentido de un primado de jurisdicción, si bien los interpelados están en la parte occidental del antiguo imperio romano, incluida Iliria. Actúa como patriarca romano y, con una excepción, no interviene jurisdiccionalmente en el oriente del imperio. Su postura frente al patriarca oriental en la disputa sobre el título de «patriarca ecuménico», tomado por el de Constantinopla, está marcada por el principio de la corresponsabilidad colegial [7].

[5] Cf. MINARD, SC 370 (Paris 1991), p.7-12.
[6] Cf. VOGÜÉ, SC 351 (Paris 1989), p.24-26.
[7] Cf. MODESTO (St. Ottilien 1989), p.360 y 242.

Su concepto del pastor

Al comienzo de su pontificado, publicó el *Liber Regulae Pastoralis (RP)* dedicado al obispo Juan de Ravena. Mientras que en sus otras obras (exceptuados los *Dialogi)* quedan en primer plano consideraciones exegéticas (alegorías morales o tipológicas) y ocupan amplio espacio descripciones comentadas de datos y personas bíblicas, aquí se trata principalmente de referencias concretas a la praxis y descripción de situaciones. Lo que se discute son casos concretos y diferentes caracteres humanos. Los diferentes términos de su vocabulario ofrecen significados complementarios: *pastor* se refiere a la dirección de las almas, *praedicator* al carácter más técnico de la predicación, *sacerdos* evoca más el ritual litúrgico, *praepositus* es ante todo el jefe con relación a sus súbditos, *rector* insiste sobre la función de dirección, la carga propiamente episcopal [8]. La *RP* trata de la manera de acceder al episcopado, de la vida del pastor y de su comportamiento multiforme respecto a sus diferentes ovejas, antes de concluir invitándole a mantenerse humilde. Humildad, respeto a los demás, ecuanimidad y responsabilidad solidaria son comportamientos que destaca, lo mismo que en otras obras al tratar de personajes bíblicos dirigentes [9]. La *RP* fue a lo largo de la Edad Media para el clero secular algo equivalente a lo que la Regla de san Benito para los religiosos.

Cinco años más tarde, en el *In 1 Regum* (1 Sam), entra más en los detalles concretos de la actividad episcopal. Lleva a veces su pensamiento sobre los sacramentos del bautismo y la eucaristía o sobre los de la penitencia y el orden. Piensa en los sacerdotes que asisten al obispo, en las vírgenes que son la parte mejor de su grey, y sobre todo en los monjes, hacia los que conduce al pastor recién ordenado para que aprenda de ellos a vivir lo más a menudo sólo con Dios [10].

El predicador

En *RP* ponía de relieve un aspecto fundamental de la actividad del pastor: la predicación. El interés pastoral por la educación cristiana del pueblo es lo central de las 40 *Homiliae in Evangelium* (pronunciadas ante el pueblo en domingos y fiestas). Lo apoya en una retórica que a veces se condensa en sentencias. Como en las demás

[8] Cf. JUDIC, SC 381 (Paris 1992), p.63.
[9] Cf. MODESTO (St. Ottilien), p.52.
[10] Cf. VOGÜÉ, SC 351 (Paris 1989), p.22-23.

obras, su material teológico proviene principalmente de san Agustín [11].

Gregorio daba sus enseñanzas en tiempos recios. Acaso en un mes pronunció sus 22 *Homiliae in Hiezechihelem prophetam* ante un público particularmente devoto, cuando el rey de los longobardos Agilulfo había ya cruzado el Po y marchaba sobre Roma (593-594). Pasaron ocho años antes de que encontrase tiempo para reelaborar, a petición de sus monjes, lo que habían recogido los *notarii* mientras predicaba. Su incesante relectura de la Biblia le permitía aclarar un texto relacionándolo con otros que acudían a su memoria. El mismo nos dice que el contacto con sus oyentes le sugería ideas que no había tenido antes [12].

Una expresión que aparece constantemente en sus escritos es la *de ordo praedicatorum* o de *ordo doctorum*, que designa el conjunto de los llamados a enseñar o difundir la fe. Este ministerio de la predicación tiene un carácter eminentemente profético. La fecundidad espiritual de la Iglesia está íntimamente ligada a la predicación: es por la palabra de sus pastores por lo que llega a ser madre de los creyentes.

En sus *Homilías*, Gregorio recurre frecuentemente al lenguaje del deseo espiritual, que busca estimular en sus oyentes, monjes, pastores o simples fieles. Es uno de los grandes creadores del vocabulario pastoral y espiritual de la búsqueda de Dios, que marcará profundamente toda la teología medieval [13].

Maestro espiritual

Gregorio no ha tenido el genio metafísico y teológico de Agustín. Sin embargo ha abierto al pensamiento y a la cultura cristiana una vía nueva: un análisis teológico de la experiencia espiritual con examen minucioso del camino interior del alma que busca a Dios. Gregorio trata de mostrar a todos los fieles que les es posible llegar a Dios por un itinerario que va precisamente de lo visible a lo invisible, de lo exterior a lo interior. La búsqueda de la interioridad supone una conversión permanente. Trazando el cuadro de la verdadera conversión, la que sucede a una vida de pecado, Gregorio queda menos cerca de san Agustín que de la literatura monástica (Casiano), a la que toma la imagen del combate y de las metáforas que la expresan. En la ascensión hacia Dios, la purificación moral y la expe-

[11] Cf. MODESTO (St. Ottilien 1989), p.69.
[12] Cf. MOREL, SC 327 (Paris 1986), p.8-13.
[13] Cf. DAGENS (Paris 1977), p.312-324 y 387.

riencia contemplativa son dos etapas distintas, pero no separables [14]. Se nos puede dar ya aquí un pregusto de la visión de Dios en la contemplación. Supone un esfuerzo, al menos en la fase de preparación, ya que el alma está dispersada, comprometida en lo sensible, sobrecargada por el peso del pecado. Lo que Gregorio llama la *corruptio.* Hay que recogerse, sobrepujar lo sensible, superarse a sí mismo, tratar de llegar al que está a la vez por encima de todo y es lo más íntimo de todo. De lo alto nos viene un ardiente deseo, una aspiración cada vez más viva *(anhelare, suspirare).* El alma queda arrebatada, se siente elevada, atraída con tal fuerza, que se adhiere por amor al que es lo más amable de todo, y gusta de un delicioso reposo. Lo concedido cuando culmina el acto de contemplación es una gracia de luz que penetra lo más íntimo del corazón y hace experimentar una profunda paz. Lo que se ve de la eternidad es todavía una nada, pero es algo que dilata para un incremento de fervor y de amor. Es una experiencia fugitiva, porque el alma no puede soportar por mucho tiempo ese resplandor por tenue que sea.

> En efecto, muchas veces el alma queda tan arrebatada por la contemplación divina, que ya se goza al percibir alguna imagen de esa eterna libertad que «ni ojo vio ni oído oyó» [1 Cor 2,9], sin embargo, echada para atrás por el peso de su vida mortal, recae en lo profundo y se siente atada por algunas cadenas que la apenan. Pues tiende, mira a las puertas, quien otea los gozos de su verdadera libertad. Ansía ya salir, pero todavía no es capaz *(HomEz* II 1,17).

Doctor de la contemplación, Gregorio lo es también de la compunción y de las lágrimas. Van a menudo vinculadas a la contemplación, sea que la precedan, purificando el alma, sea que la acompañen. El alma experimenta la compunción *(compungere)* porque luz divina la toca en lo más vivo. Es una herida que atormenta con suavidad. Las lágrimas son como la efusión y la expresión externa de la compunción. Más que nada es un sentimiento profundo, en lo más íntimo, de pesar, de amor o de deseo.

En grandes líneas, la vida contemplativa, como estado de vida, es la de los monjes y monjas, los *continentes.* La vida activa es la de la gente del mundo, los casados *(coniugati).* Una y otra vida son un don de gracia. Son dos formas que toma la caridad. Los *praedicatores* se mueven en una y otra; pero el Señor es sumamente libre y generoso en otorgar ese favor que es la contemplación, del que no queda excluida ninguna categoría de fieles [15].

[14] Cf. Dagéns (Paris 1977), p.24-25, 216 y 245-257.
[15] Cf. Morel, II. SC 360 (Paris 1990), p.16-24.

Ha exaltado una vida mixta en que se unirían armoniosamente los goces místicos y las tareas apostólicas; pero no se ha beneficiado él mismo de esta armonía. La dificultad de conciliar en su vida las cargas de su tarea pastoral y su búsqueda de la contemplación estalla en la queja repetida que deja escapar en sus escritos [16].

> Cuando estaba instalado en el monasterio, podía fácilmente guardarme de conversaciones ociosas y tener casi de continuo la mente orientada a la oración. Pero desde que me he echado a las espaldas la carga pastoral, mi ánimo ya no puede concentrarse en sí mismo asiduamente, porque está repartido entre muchas cosas. En efecto, me veo obligado a dirimir unas veces los litigios de las iglesias y otras los de los monasterios. Tengo que juzgar a menudo las vidas y asuntos de los particulares. Otras veces he de encargarme de los intereses de los ciudadanos o bien lamentarme de las incursiones armadas de los bárbaros y temer a los lobos que acechan a la grey que tengo confiada. A veces tengo que cuidar de los suministros, para que no falten los recursos a los que viven bajo la disciplina de una regla. Unas veces tengo que soportar con ecuanimidad a los substractores y otras enfrentarlos con cuidado de guardar la caridad. Con la mente quebrada y dispersa, llevada a pensar en tantas y tan diferentes cosas, ¿cómo puede volver sobre sí misma y concentrarse por entero en la predicación para no abandonar el ministerio de la palabra? *(HomEz* XI 6).

La oposición de la interioridad y de la exterioridad, de la contemplación y de la acción, antes de ser un tema central de su doctrina espiritual, es una realidad de la que ha hecho la dolorosa experiencia [17].

Perspectiva escatológica

Gregorio atribuía gran importancia al ministerio de la predicación y, a sus ojos, el predicador debía ser el centinela *(speculator)* del profeta Ezequiel. El motivo permanente que le empuja a usar el argumento escatológico es preparar a todos los cristianos al retorno de Cristo predicándoles la vigilancia y la penitencia. A diferencia de Agustín, cree poder reconocer en los acontecimientos catastróficos de su época signos anunciadores del fin del mundo. En el trasfondo de todos sus desarrollos escatológicos está el sentimiento de que el fin del mundo es inminente [18]. Está íntimamente persuadido de que

[16] Cf. BÉLANGER, SC 314 (Paris 1984), p.13.
[17] Cf. DAGENS (Paris 1977), p.92 y 136.
[18] Cf. DAGENS, *RechSR* 1970, p.275-277.

INDICE ONOMASTICO

I. AUTORES Y DOCUMENTOS ANTIGUOS

II. AUTORES MODERNOS